Gpl.

319

ANNO XIX - OTTOBRE-DICEMBRE 1957 - N. 4

SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO

Direzione: Pontificio Ateneo Salesiano - Via Caboto, 27 - Torino (416)

Amministrazione: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (712)

Spedizione in abbonamento postale
Gruppo 4°

sommario

ARTICOLI: ANTONIO Mª JAVIERRE, S. D. B., *Alcance del testimonio clementino en favor de la sucesión apostólica*, pag. 559. — PROSPERO STELLA, S. D. B., *Una questione inedita di Pietro da Palude sulla unicità della forma nel sinolo ilemorfico*, pag. 590. — DARIO COMPOSTA, S. D. B., *Oggetto e aspetti della prova dell'esistenza del Motore Immobile nel libro XII della Metafisica*, pag. 618.

NOTE E COMUNICAZIONI: FR. GRIVEC, *De mysterio Ecclesiae*, pag. 635. — EUGENIO VALENTINI, S. D. B., *Il secondo Congresso mondiale dell'apostolato dei laici*, pag. 658. — PROSPERO STELLA, S. D. B., *La « Miscellanea Lombardiana »*, pag. 665.

RECENSIONI: G. BRUNHES, *La ragionevolezza della fede* (G. Quadrio), pag. 669; F. MORANO, *Religio Iesu Christi cum compendio* (G. Quadrio), pag. 670; E. JOLY, *Qu'est-ce que croire?* (G. Quadrio), pag. 670; M. SANCIPRIANO, *L'evoluzione ideale: fenomenologia pura e teoria dell'evoluzione* (N. Camilleri), pag. 671; T. CAMPANELLA, *Magia e Grazia* (N. Camilleri), pag. 672; D. BERTETTO, *Sacerdozio cattolico e Sacramento dell'Ordine* (G. Quadrio), pag. 672; J. PIEPER, *Sulla Prudenza - Sulla Giustizia - Sulla Fortezza - Sulla Speranza - « Otium » e Culto* (N. Camilleri), pag. 673; D. BERTETTO, *Maria e i Protestanti* (G. Quadrio), pag. 675; A. PIOLANTI (a cura di), *L'Aldilà* (N. Camilleri), pag. 675; F. GRÉGOIRE, *L'Au-delà* (N. Camilleri), pag. 676; AUTORI VARI, *Il Simbolo*. Vol. XIV: *Il suo regno non avrà fine* (N. Camilleri), pag. 676; *Il Magistero eucaristico di Pio XII* (G. Quadrio), pag. 677; O. CULLMANN, *Dieu et César* (N. Camilleri), pag. 678; ID., *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* (N. Camilleri), pag. 679; J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia* (N. Camilleri), pag. 681; P. STACUL, *Il cardinale Pileo da Prata* (O. Prerovsky), pag. 682; CH. LEDRÉ, *La Franc-Maçonnerie* (O. Prerovsky), pag. 683; G. LAZZATI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli* (O. Prerovsky), pag. 684; CH. CRISTIANI, *Brève histoire des hérésies* (O. Prerovsky), pag. 685; TH. ŠPIDLIK, *Joseph de Volokolamsk* (St. Kahnè), pag. 685; C. KOROLEVSKIJ, *Liturgie en langue vivante* (St. Kahnè), pag. 685; *Mystische Theologie*, III. Band (E. Valentini), pag. 686; *La direzione spirituale nei seminari* (E. Valentini), pag. 687; C. S. LEWIS, *Il problema della sofferenza* (N. Camilleri), pag. 688; VAN DER MEER, *Uomini e Dio* (N. Camilleri), pag. 688; A. HOHM, *Il ponte di Dio* (G. Quadrio), pag. 689; P. L. RAVASI, *De Vocatione religiosa et sacerdotali* (E. Valentini), pag. 689; M. IRIBARREN, *I Grandi davanti alla morte* (N. Camilleri), pag. 690; *Lui e... io* (G. Braghiroli), pag. 690; D. ANDRONICO, *Nebbia attorno al Sole* (R. Oberosler), pag. 691; P. GIANMARIA DA SPIRANO, *Dies irae: cammino di speranza* (N. Camilleri), pag. 692; A. SODANO, *I beni terreni nella vita dei giusti secondo S. Giovanni Crisostomo* (N. Camilleri), pag. 692; M. QUOIST, *Preghiere* (E. Valentini), pag. 693; C. M. BERTI, *Methodologiae theologicae elementa* (G. Quadrio), pag. 693; F. PIEMONTESE, *Lezioni di filosofia dell'arte* (L. Bogliolo), pag. 694; ID., *Introduzione alla metafisica classica* (L. Bogliolo), pag. 695; ID., *L'intelligenza nell'arte* (L. Bogliolo), pag. 696; J. FISCHL, *Geschichte der Philosophie* (A. Heimler), pag. 698; M. WHITE, *La rivolta contro il formalismo* (G. Mattai), pag. 699; R. ZAVALLONI, *La psicologia clinica nello studio del ragazzo* (M. M. Gutiérrez), pag. 700; A. OSSICINI, *Problemi di psicologia clinica* (M. M. Gutiérrez), pag. 700.

SEGNALAZIONI, pag. 702.

LIBRI RICEVUTI, pag. 706.

SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

DI TEOLOGIA - PEDAGOGIA - FILOSOFIA

E DIRITTO CANONICO

*

ANNO DECIMONONO

OTTOBRE-DICEMBRE 1957

N. 4

DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO 27 - TORINO (416)

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (712)

Nulla osta: Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — *Imprimatur:* Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

Sac. Dott. E. Valentini, Direttore responsabile - Redattore, Sac. Prof. G. Braghiroli

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1957 — Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 64

ALCANCE DEL TESTIMONIO CLEMENTINO EN FAVOR DE LA SUCESIÓN APOSTÓLICA

(*I Cl.*, 42-44)

La historia de la exégesis de los capítulos centrales de la I Cl., reseña pareceres encontrados que van desde la afirmación expresa del tema de sucesión apostólica, hasta su desconocimiento absoluto. No es nuestra intención reivindicar la postura intermedia, resultado de una reflexión desinteresada sobre los datos del problema.

« Desinteresada », hemos escrito con toda intención; porque sospechamos la existencia de presiones extrañas en más de una exégesis. A ilustrar esa sospecha consagramos estas páginas. Pretenden responder a una cuestión concreta: ¿cuál es la resonancia teológica del testimonio clementino?

Es natural que *los católicos* lean con gozo su deposición favorable, siendo como es la sucesión apostólica tesis basilar de su eclesiología. Pero ¿vacila su dogmática por el hecho de que Clemente no haya prestado atención a tal doctrina? Viceversa, el silencio de la I Cl. encaja muy bien con el postulado adverso a la tesis de sucesión que sostienen *los protestantes*. ¿Cuáles son, en cambio, las repercusiones dogmáticas de una afirmación rotunda consignada en el documento clementino?

El problema es muy diverso en ambos casos, pese a su aparente analogía. La tesis católica, por ser *positiva*, no reclama la totalidad absoluta de los documentos en su favor; bástanle algunos suficientemente sólidos. De hecho son varios los católicos que prescinden de la I Cl. al hacer el recuento de las fuentes de la « diadoché » de los Doce. Diversa es la condición del protestantismo: su tesis *negativa* excluye, sin excepción posible, cualquier testimonio positivo, venga de donde viniere. Salta a la vista que todo el interés se centra en torno a la exégesis protestante; se hace apasionante en

aquellos autores dispuestos a leer sin reticencias la sucesión de los apóstoles en la carta clementina: ¿pueden hacerlo sin traicionar sus postulados dogmáticos?; y ¿pueden permanecer fieles a ellos sin forzar las leyes hermeneúticas?

Hemos creído sumamente instructiva una reflexión cuidadosa sobre esta situación, en apariencia al menos, no muy cómoda. Nos contentaremos con recoger las actitudes posibles de la negación protestante para llevarlas luego al tribunal de la I Cl.

I. - Modulaciones de la negación protestante

Bastaría para documentar suficientemente este apartado, reiterar el análisis de los protagonistas del que hemos denominado « siglo exegético de Harnack » (1). Todos ellos adoptan invariablemente una postura harto significativa: los exegetas hostiles a la lectura de la « diadoché » apostólica en Clemente, dan por objetivo su silencio: no habla él de sucesión porque es un tema que desconoce; y el tema es desconocido, sencillamente, porque la realidad no existe. En cambio, los intérpretes favorables al mensaje del « diadéxontai » o de los « ellógimoi », aceptan el testimonio en plano exegético; pero luego tratan de escamotear su valor objetivo con multitud de expedientes muy diversos. Preferimos no repetir nombres y obras. Aducimos a continuación media docena de ejemplos casi en su totalidad inéditos.

No lo hacemos al azar. Son tres parejas de nombres que muy bien pueden sintetizar la postura típica del protestantismo desde los tres ángulos de la crítica, de la historia y del dogma. La exégesis de cada uno de ellos, se colorea de matices diversos al compás de los postulados en que se inspiran al leer el documento clementino.

1) *Postura crítica*

No sabemos que Goguel haya hecho graves reservas en torno a la autenticidad crítica de la I Cl.: sitúa la carta en la última década del siglo I (2); la supone escrita por Clemente Romano (3), enderezada a la pacificación de la revuelta corintíaca (4) y portadora de ideas de todos compartidas en el tiempo y lugar de su redacción (5). De la buena fe del autor, no queda duda ninguna a Goguel: « Il serait foncièrement injuste de n'expliquer la théorie de Clément que par l'ambition, le tempérament autoritaire, l'esprit de caste...

(1) Hemos revisado tres « controversias »: la de Rothe y Baur; la del « primero » y « segundo » Harnack entre los que se interpuso Sohm, como una cuña; la de Lietzmann y von Campenhausen. En grado diverso concluyen afirmativamente: Rothe, 2° Harnack y Lietzmann; los otros son opuestos al tema de la sucesión en la carta clementina.

(2) M. Goguel, *La stabilisation du christianisme et la préparation de l'ancien catholicisme*, en « Histoire Générale des Religions », II, Paris, 1945, pág. 238.

(3) M. Goguel, *L'Église primitive*, Paris, 1947, pág. 70.

(4) *Ib.*

(5) M. Goguel, *La naissance du christianisme*, Paris, 1946, pág. 417: « Les circonstances ont seulement fournit à Clément l'occasion d'exprimer des idées qui devaient déjà être courantes dans les cercles dirigeants de l'Église de Rome ».

Ce n'est pas pour faire triompher les presbytres corinthiens de leurs adversaires que Clément a créé sa théorie. Il a certainement eu le sentiment d'exposer et de défendre des idées traditionnelles » (6). ¿A qué teoría se refiere Goguel? ¿Puede aceptar, en las condiciones en que se sitúa el testimonio clementino, su voz favorable a la sucesión de los apóstoles? Cierto que no tiene la I Cl. valor normativo; pero semejante hipótesis, amén de su peligrosidad, echaría por tierra la reconstrucción que Goguel tiene hecha de los orígenes cristianos. No nos extraña, por tanto, su veredicto negativo: « Il n'y a pas encore chez Clément l'idée de la succession apostolique » (7). Fuerza es aceptar, eso sí, la preparación de la teoría llamada a dominar la Iglesia en tiempo futuro (8); pero a la sazón, Goguel cree descubrir un manojo de razones que cerraban el paso a su formulación neta: « La première est qu'en son temps subsistait encore un souvenir assez précis de l'itinérance qui avait caractérisé l'apostolat primitif » (9); la sucesión apostólica, en cambio, — según Goguel — implica el encadenamiento de un jerarca apostólico a una comunidad local. « D'autre part, il est probable qu'à la fin du premier siècle, bien rares devaient être surtout en Occident, les Eglises qui avaient conservé le souvenir de l'activité d'un apôtre dans leur sein » (10); recuerdo vivo que impedía la cristalización del « mythe d'apostolicité ». Goguel añade una razón suplementaria. No parece darle un peso decisivo; pero es mucho el que le atribuyen sus correligionarios y no parece dispuesto a contrariarles: «peut-être faut-il faire intervenir l'idée que la notion de succession apostolique ne pouvait réellement s'établir avant que l'épiscopat ne fût devenu monarchique » (11).

Pero en resumidas cuentas, ¿qué falta a la teoría clementina para el tema de sucesión apostólica en todo rigor? Goguel lee en el documento un solo mensaje: « les épiscopes sont les successeurs, non des apôtres, mais des épiscopes institués par les apôtres » (12). Salta a la vista la deficiencia que buscábamos: « Ce qui manque encore pour que le théorie de la succession apostolique ait sa forme parfaite, c'est que les apôtres soient considérés comme ayant été les premiers évêques » (13).

Los « ellógimoi » pasan desapercibidos para Goguel. No parece dedicarles atención especial. Y es que de las razones que acabamos de enumerar se desprende el juicio definitivo que le merece la teoría. Adviértase, de paso, que esas razones distan mucho del carácter exegético que debieran tener, aceptada sin reservas la autenticidad del documento. ¿Por qué no leerlo sin trabas de ningún género, en vez de encadenarlo a nombre de un clima histórico que Clemente conocía un poquito mejor que Goguel?

(6) Goguel, *L'Église primitive*, pág. 74.
(7) *Ib.*, pág. 73.
(8) *Ib.*
(9) *Ib.*
(10) *Ib.*
(11) *Ib.*
(12) *Ib.*
(13) M. Goguel, *Le problème de l'Église*, Paris, 1947, pág. 50.

* * *

Loisy parece haber leído con mayor cuidado los capítulos centrales de la I Cl. Sobre todo, muestra en su lectura un tacto exegético más delicado. Ha sacado como consecuencia, el mensaje claro y neto de su autor, en orden al origen divino-apostólico de la jerarquía eclesiástica y a su perduración en el tiempo a través de una « diadoché » reglamentada por los mismos apóstoles: « I discepoli del Cristo si erano messi in cammino dopo la resurrezione per predicare dappertutto l'Evangelio istituendo vescovi e diaconi, e persino disciplinando la successione e il carattere vitalizio degli uffici ecclesiastici » (14). Todo eso halla Loisy en una lectura atenta de la I Cl. Pero le parece excesivo aceptar su objectividad. Cierto que las razones que apoyan la autenticidad del documento son tantas y de tal volumen que no existe entre los antiguos uno solo que pueda competir con ventaja con la I Cl. (15). Loisy lo sabe muy bien; lo reconoce por lo que respecta al nombre del autor: « è un documento tra i più autentici » (16); sin que represente dificultad ninguna el anonimato de la carta (17). Sólo que su mensaje no puede corresponder a la fecha que tradicionalmente se le asigna; es absurdo, piensa Loisy, colocar en el siglo I una teoría expuesta con la nitidez de líneas que tiene en la carta clementina. « La data generalmente ammessa, il 95 circa, appare dubbia. Sebbene citi la *I Cor.*, l'autore, per la sua cristologia, deve molto di più alla lettera agli Ebrei che a Paolo: parla, a quanto sembra, di Pietro e di Paolo come dei due fondatori della Chiesa romana più in base alla leggenda che sotto l'impressione di ricordi recenti, concepisce l'organizzazione della comunità come la concepiscono le Pastorali » (18). ¿Son estos los motivos que obligan a Loisy a modificar la data de la I Cl.? Aduce a continuación una razón decisiva: « Un presbìtero della comunità di Roma, scrivendo una trentina d'anni soltanto dopo la persecuzione di Nerone, *non avrebbe potuto dire* che i discepoli del Cristo si erano messi in cammino... » (19) y que habían establecido a continuación una « diadoché » apostólica. Hemos subrayado de intento sus palabras: Loisy no se siente obligado a leer la carta en busca de razones que justifiquen su tesis; asegura que *no es posible* hablar en esta fecha de sucesión en los términos en que lo hace Clemente. Y esto le basta. « Quindi è più plausibile pensare — concluye — che l'autore della lettera sia il Clemente di cui parla Erma, e che essa sia del 130-135 » (20).

(14) A. Loisy, *Le Origini del cristianesimo*, Torino, 1942, pág. 15.

(15) Cfr. F. X. Funk, *Patres Apostolici*, Tubingae, 1901, vol. I, pág. xxxvi.

(16) Loisy, *op. c.*, pág. 14.

(17) A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 4ª ed. 1908, pág. 141: « Cette distinction est accessoire, car le sentiment de l'autorité reste identique chez Clément, qui parle au nom de l'Église dont il est mandataire autant que chez Callixte, chez Étienne, qui parlent en leur nom propre et comme tenant la place de l'apôtre Pierre ».

(18) Loisy, *Le Origini*, pág. 14-15.

(19) *Ib.*, pág. 15.

(20) *Ib.*

En consecuencia: no es el sentido de la teoría lo oscuro en este documento; antes bien, es precisamente su nitidez lo que Loisy aduce como criterio para denegar su autenticidad literaria.

* * *

Goguel-Loisy: Dos actitudes críticas frente a la I Cl. Muy diversas en sus procedimientos; pero con idéntica meta. Goguel acepta las coordenadas histórico-geográficas del documento; a renglón seguido, se cree obligado a negar la presencia del tema de la sucesión a nombre de deficiencias que, en realidad, nada tienen que ver con la exégesis. Loisy lee con suficiente justeza el contenido de la carta; pero a continuación retrasa su fecha hasta un nivel en que resulte verosímil, a sus ojos, la teoría de la sucesión.

Hay una asimetría de valoración difícilmente explicable en terreno crítico; pero que se torna transparente a quien considera el postulado que sirve de fondo a la lectura de ambos autores: los dos están de acuerdo en considerar la sucesión apostólica como una teoría de aparición muy tardía. Clemente, por tanto, no pudo haberla conocido; y si habla de ella la I Cl., es señal cierta de que no son suyas las palabras, pertenecientes, sin duda, a un autor posterior.

Los dos críticos parecen refugiarse en el terreno de la historia en busca de argumentos que den solidez a sus respectivas afirmaciones. Ello nos sugiere abrir una encuesta en ese campo. Cedemos la palabra a otro par de especialistas en materia.

2) *Actitud histórica*

Reville ha estudiado la sucesión apostólica en función del problema del episcopado, que es como acostumbran a plantearlo tradicionalmente los protestantes (21). Al examinar la I Cl., se encuentra con la sorpresa de un testimonio no muy afín a los esquemas de escuela: una afirmación de la « diadoché » apostólica, en un marco de episcopado plural. Reville no se arredra por ello: « Assurement — explica — l'épiscopat monarchique répond mieux que l'épiscopat plural aux exigences de ce système... Mais l'essentiel, c'est le principe même de l'autorité de la tradition, de sa transmission regulière et vivante par les chefs légitimes de l'Eglise. Or cela se trouve déjà complètement dans Clément Romain » (22). A la luz de esta afirmación paladina, huelga la reconstrucción de la exégesis que Reville dedica a la I Cl. Parece conocer en detalle los móviles des cisma corintíaco (23); anota alguna que otra conjectura de crítica textual a propósito de la « epinomé » (24); propone la lectura del « diadéxontai » en sentido

(21) J. Reville, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894.
(22) Reville, *op. c.*, pág. 438.
(23) Reville, *op. c.*, pág. 404 s.
(24) *Ib.*, pág. 410, nota 3.

ministerial (25); pero sin que ello signifique renunciar a ver en la carta, lo que acostumbran a leer en ella los exegetas católicos, pese al deje despectivo que no disimula Reville en su conclusión: « Ainsi le ritualisme, le sacerdotalisme naissant, l'autorité souveraine de la tradition, l'institution des épiscopes et des diacres par les apôtres, l'autorité ecclésiastique fondée sur la succession regulière des conducteurs des églises, obéissance aux chefs erigée en vertu suprème, jusqu'à l'assimilation de la soumission au gouvernement eccclésiastique avec l'obéissance à Dieu, tous ces principes caractéristiques de la conception catholique romaine de l'Eglise, se trouvent déjà dans la plus ancienne lettre signée dans l'Eglise de Rome » (26).

Sin embargo, junto a esta lectura espléndida del mensaje clementino, Reville desliza una apreciación crítica demoledora: ¿qué valor histórico corresponde a semejante cuadro clementino? La respuesta de Reville es rotunda: ninguno. Clemente carece de autoridad; su testimonio es perfectamente nulo: « Nous avons vu que Clément, aussi pauvre historien que piètre théologien, ne se montre pas difficile dans le choix de ses arguments. Leur valeur est nulle » (27). La historia del origen apostólico de los ministerios, evocada en la I Cl., goza de la misma garantía que tiene la previsión profética de Isaías relativa a los « epískopoi » (28); la historia complementaria de la prolongación de los mismos ministerios, estriba sobre la « epinomé » de los apóstoles. Ahora bien, explica Reville, « ces règles, nous pouvons les laisser pour compte à l'imagination sacerdotale de l'auteur» (29).

Inútil proseguir: Loisy rechazaba la autenticidad literaria del testimonio clementino. Reville no tiene inconveniente en aceptarla, a condición de desvirtuar por completo su contenido, negando su objectividad histórica. El cuadro trazado por la I Cl., no tiene consistencia sino en la imaginación de su autor.

° ° °

Von Campenhausen ha vuelto recientemente sobre los mismos temas agitados por Reville a finales del siglo pasado (30). Su respeto histórico para con Clemente es mucho más profundo, y le lleva a apreciaciones muy diversas de las que propusiera Reville. No duda von Campenhausen lo más mínimo de la información y buena fe clementinas; la autenticidad crítica e histórica de la I Cl. es de buena ley. Sólo que en el texto clementino von Campenhausen no halla rastro de esa teoría de sucesión que Reville creyó leer en él. Lo hizo, sin duda, inconsideradamente; porque a juicio de von Campenhausen el concepto arranca de la literatura gnós-

(25) *Ib.*, pág. 410.
(26) *Ib.*, pág. 440.
(27) *Ib.*, pág. 437.
(28) *Ib.*, pág. 437-438.
(29) *Ib.*, pág. 414.
(30) H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen, 1953.

tica (31); entra en la grande iglesia merced a los escritos de Hegesipo (32) y tras un lento desarrollo, logra la madurez gracias a los esfuerzos reiterados de Ireneo (33), de Tertulliano (34) y de Hipólito (35). La I Cl. pertenece, de consiguiente, a una fase prematura (36). Por muy idóneos que se supongan los términos utilizados por Clemente como vehículo de la idea de sucesión (37) von Campenhausen no pierde tiempo en discutirlos; sólo una mentalidad ayuna del problema y por demás, influenciada de episcopalismo (38), puede avanzar conclusiones de tal calibre.

¿En qué basa nuestro historiador el veto que pone a la I Cl.? Von Campenhausen está persuadido de que Clemente *no puede* testimoniar la sucesión apostólica, sencillamente, porque le faltan todavía en su tiempo los constitutivos substanciales de esa teoría: « Auch Klemens denkt nicht " sakramental ", sondern nüchtern juristisch... Aber entscheidend ist etwas anderes: Klemens reflektiert in diesem Zusammenhang überhaupt noch nicht auf die Tradition... die Bischöfe sind für ihn trotzdem nicht Träger der apostolischen Tradition » (39). Es interesante que el obstáculo que cierra el paso a la sucesión apostólica, no surja ya en la senda histórica; pertenece al mundo de la teología. Clemente no pudo hacerse con los ingredientes de la teoría dogmática de sucesión apostólica (40). Eso es todo.

° ° °

El origen gnóstico de la « diadoché » de los Doce, es una tesis muy bien vista en campo protestante. Von Campenhausen la ha hecho saltar de nuevo al plano de la actualidad teológica. ¿Disiente Reville de este modo de ver? Es cierto que anticipa el origen de la sucesión apostólica y que no la retrasa hasta el tiempo de los herejes combatidos por Ireneo. Pero en realidad, la disensión es más aparente que real: Reville anticipa la eclosión de los gnósticos; y, en la misma medida puede anticipar el clima favorable a la génesis de la « diadoché » (41).

Puesta esa coincidencia fundamental, la divergencia entre Reville y von Campenhausen es mucho más significativa. Hay, pues, en historia dos posturas diametralmente opuestas, como acaecía en crítica literaria: hay quienes, como von Campenhausen, reconocen la autoridad de Clemente;

(31) *Ib.*, pág. 172.
(32) *Ib.*, pág. 178.
(33) *Ib.*, pág. 183 s.
(34) *Ib.*, pág. 190.
(35) *Ib.*, pág. 191.
(36) *Ib.*, pág. 171.
(37) *Ib.*, pág. 97, nota 2: « Rein sprachlich ist das möglich ».
(38) *Ib.*, pág. 97, nota 2: « Aber es ist kein Wunder, dass noch niemand zuvor auf diesen abenteuerlichen Vorschlag verfallen ist, der zwar gut zu einer episkopalistischen Theorie passt, aber mit dem, was Klemens sagt und nach dem Zusammenhang seiner Briefes betonen will, gar nichts zu tun hat ».
(39) *Ib.*, pág. 171-172.
(40) Acerca de la deficiente atención que von Campenhausen ha consagrado a la I Cl., cfr.: *La sucesión apostólica y la I Clementis. Observaciones metodológicas al margen del libro de von Campenhausen*, en « Revista Española de Teología », 13 (1953) pág. 483-519.
(41) Reville, *op. c.*, pág. 203 y 523.

pero rehusan ver en su testimonio la alusión a la « diadoché » de los apóstoles. Otros, como Reville, por ejemplo, creen escuchar bien distintas sus afirmaciones en pro de la sucesión de los Doce; pero se reservan el derecho de desautorizar plenamente su testimonio.

Una condenación de principio parece gravar sobre la I Cl. Al tratar de individuarla hemos visto que los críticos parecían descargar su negación en el sector de la historia; por su parte los historiadores, prefieren endosar la responsabilidad a los teólogos. Convendrá llamar también a ellos a nuestro diálogo.

3) *Veredicto teológico*

Estaría fuera de lugar pretender una exégesis detenida de la I Cl. en escritos de naturaleza eminentemente especulativa. Los dos ejemplos que aducimos nos permiten hacernos cargo del juicio que formulan los respectivos autores, pese a la rapidez de sus alusiones.

Barth ha querido manifestar expresamente en su *Dogmática* (42) su apertura plena a la idea de mediación que entraña el concepto católico del ministerio. Tanto así que llega a recriminar a Harnack su oposición hermética contra la doctrina del « Vicarius Christi »: « Il paraît impossible — dice — de rendre justice à la vraie position catholique ou de se rattacher à la vraie position évangélique, lorsqu'on commence par s'achopper déjà (comme Harnack) (43) à la notion de vicariat ou de succession en soi. Nier en principe qu'il existe un *vicarius Christi* aboutirait en effet à nier le *Christus praesens* » (44). Lleva su benevolencia al plano documentario. Y en él, no rehusa rendir los honores debidos al texto clementino: « La définition catholique de ce concept — le magistère ecclésiastique — ne saurait être contestée en soi. La série: Dieu-Christ-apôtre-évêque-communauté, telle qu'elle apparaît dans la littérature chrétienne dès le début du IIe siècle (ex.: Clément de Rome, *Ad Cor.*, 42 et 44), et le critère appliqué par Irénée: là où est la *traditio* ou *successio apostolorum* là est l'Église (cfr. *C. o. haer.*, III, 2; 2; 3, 1; 4, 1; IV, 26, 5; 33, 8; V, 20), pourraient être justifiés comme expression concrètes des rapports entre le Christ et son Église. L'apostolicité est en effet une des marques distinctives de la véritable Église (credo in unam sanctam catholicam et *apostolicam* ecclesiam), elle est même la marque de la vraie prédication, parce qu'elle est liée directement au christianisme primitif » (45). ¿Hay, pues, quien por razones dogmáticas ve con buenos ojos el testimonio clementino? Es posible que la acogida sea más aparente que real. Un renglón más adelante, Barth echa a rodar lo que pareciera acariciar más arriba. Pre-

(42) K. Barth, *Dogmatique*, Premier volume, *La Doctrine de la parole de Dieu. Prolégomènes à la Dogmatique*, Tome Premier, Genève, 1953. Citamos esta versión francesa.

(43) Alude Barth al estudio de A. Harnack, *Christus praesens-Vicarius Christi*, en « Sitz.-Berichte der preuss. Akad. d. Wiss. » (1927) pág. 446.

(44) Barth, *op. c.*, pág. 93.

(45) *Ib.*, pág. 99.

tende sostener el *hecho* de la sucesión y ceñirse a combatir el *modo* con que interpretan las fuentes los teólogos católicos (46). En realidad anatematizando el modo, destruye a la vez el hecho (47). Dicho en otros términos: Barth parece dispuesto a leer en la I Cl. una sucesión apostólica ajena al concepto que tienen de ella los católicos. Contra ésta, se alza la protesta vigorosa de Barth: « Et cette protestation se fonde sur ceci: " l'apostolicité ", dans ces conditions, cesse d'être un don de Dieu et une charge, pour devenir une possession garantie de l'homme; elle est conçue dans une acception mécanique, historique, juridique, si bien qu'elle ne peut plus servir de norme vis-à-vis de l'Église, mais qu'elle tombe au contraire, sans recours, au pouvoir du *judicium ecclesiae,* c'est-à-dire à la disposition du deuxième, du troisième, ou du centième Pierre. La succession pneumatique suppose évidemment qu'entre le successeur et le prédécesseur, il existe une identité pneumatique et non pas mécanique, de telle sorte que le prédécesseur conserve son autonomie vis-à-vis du successeur » (48).

En definitiva: la sucesión apostólica de las fuentes no tiene nada que ver con el concepto que de ella se han formado los católicos; o lo que es lo mismo: la teoría católica de sucesión apostólica no se halla testificada en la carta clementina. No pasa de ser una apariencia verbal carente de auténtico contenido. Clemente no puede aducirse en testimonio de la « diadoché » de los apóstoles entendida como lo hace la teología católica.

* * *

Brunner parece disentir en más de cuatro extremos de la opinión de Barth. Por lo que hace a la I Cl., nos limitaremos a recoger su apreciación nerviosamente expuesta en su obra *Das Missverständnis der Kirche* (49). Sus datos son pocos y tangenciales; pero de subido valor en nuestro diálogo.

Reconoce en la I Cl. un documento de primera magnitud en la historia del cristianismo primitivo (50). No parece oponerle reparos de ningún género: ni por lo que se refiere a su autenticidad crítica, ni siquiera por cuanto hace a su autenticidad histórica. El documento, escrito a finales del primer siglo, muestra la situación real de la iglesia de Roma, cuyo esquema ministerial se intenta imponer igualmente en Corinto: « La première épître de Clément, écrite vers la fin du premier siècle, nous montre comment de Rome on fit valoir à Corinthe le principe de l'autorité formelle et légale de la charge presbytériale » (51). A juicio de Brunner, no modifica las cosas la hipótesis

(46) *Ib.*, pág. 99.

(47) Cfr. B. Gherardini, *La successione apostolica nella teologia cattolica e nella teologia di Karl Barth*, en « Euntes Docete », 7 (1954) pág. 258-259: « ... il suo " no " è diretto non solo allo sviluppo storico della successione quale nella chiesa romana è venuto verificandosi, ma alla successione stessa ».

(48) Barth, *op. c.*, pág. 100.

(49) Utilizamos la versión francesa de F. Jéquier: E. Brunner, *Le malentendu de l'Église*, Neuchâtel, 1956.

(50) *Ib.*, pág. 97, 115, 164.

(51) *Ib.*, pág. 97.

reciente de Eggenberger empeñado en reivindicar para Dion de Prusa la paternidad de la I Cl. (52). En todo caso nos hallaríamos ante una fotografía del cristianismo hecha por un pagano en este preciso momento histórico: « Si cette thèse devait prévaloir, cette lettre n'en marquerait pas moins une étape importante dans le processus de transformation de l'Ekklésia en Église, comme l'a montré Sohm (*Kirchenrecht*, I, 13); on aurait simplement découvert une source extra-chrétienne témoignant de cette transformation et, chose significative, une opinion politique, pagano-*romaine* » (53).

Anotemos esa *transformación* a que alude Brunner. Arranca de la « ekklesia » y desemboca en la « iglesia ». En la meta, hallamos la institución y el sacramentalismo. Son las raíces de la teoría de sucesión: « Dès lors, l'évêque devient le successeur des apôtres; de là, la théorie de la succession apostolique des évêques » (54). Brunner no regatea a Clemente el mérito del primer impulso decisivo que había de desembocar en la sucesión: « Cela commence lorsque Clément dans sa première épître fait valoir un droit sacré du presbytre ou épiscope » (55). ¿Mérito hemos escrito? Responsabilidad sería más exacto, en el sentir de Brunner. Porque es Clemente uno de los culpables, el primero tal vez, de ese itinerario tortuoso que había de conducir la genuina « ekklesia » al esquema posterior falsificado que había de llamarse « iglesia ». No es una evolución homogenea ni un crecimiento progresivo; es una transformación que traiciona y desfigura los datos primitivos. « Le malentendu » a que se refiere el título de la obra de Brunner, consiste precisamente en haber pretendido identificar falsamente « ekklesia » e « iglesia » (56).

No es el caso de entretenernos en el examen de la tesis de Brunner. Recojamos las conclusiones por lo que hace a la I Cl. y su testimonio en favor de la sucesión de los Doce. Aunque lo lea en la carta romana, aunque le reconozca Brunner una autenticidad crítica y un verdadero reflejo histórico, sin embargo esa realidad a que alude Clemente representa para nuestro crítico un elemento perturbador del esquema genuino del cristianismo primitivo. La fuente es auténtica y es sincera; pero desenfocada: no apunta a la verdadera « ekklesia » sino a su sinónimo ya deformado con el rodar de los años.

° ° °

También hay en dogmática quien rechaza y quien acepta el testimonio clementino. No es tampoco aquí apreciable la diferencia definitiva: en resumidas cuentas, la aceptación de Brunner coincide con la la negación de Barth.

(52) C. Eggenberger, *Die Quellen der politischen Ethik des l. Klemensbriefes*, Zürich, 1951. Cfr. el juicio de B. Botte, *Saint Irénée et l'Épître de Clément*, en « Rev. Étud. August. » (mémorial Gustave Bardy) 2 (1956) pág. 67-70.

(53) Brunner, *op. c.*, pág. 164, nota 6.

(54) *Ib.*, pág. 99.

(55) *Ib.*, pág. 115.

(56) Cfr. su « avant-propos » *ib.*, pág. 8. Son ideas que siembra por doquier a lo largo de todo su libro.

Clemente no testimonia la tesis clásica de la sucesión; o bien la atribuye a otro sujeto diverso. Los católicos yerran al aducirlo como fuente de su doctrina de « diadoché » de los apóstoles.

° ° °

¿Hará falta consignar el balance? Difícil disimular la impresión penosa que produce ese NO fatal que pesa invariablemente sobre el testimonio clementino en todos los campos en que se sitúa su análisis.

La negación más expeditiva es siempre la que reduce al silencio la carta clementina: ni su « diadéxontai » explícito ni sus « ellógimoi » tienen nada que ver con la sucesión o los sucesores de los apóstoles. Así lo han creído muchos críticos por motivos muy diversos: Goguel, porque estima todavía inmaturos en este tiempo los « diádochoi » de los Doce; von Campenhausen, porque no había llegado a pleno desarrollo la « parádosis », único depósito digno — a su juicio — de una « diadoché » apostólica; Barth, por no haber enfocado el sector jurídico a que apunta la teoría del catolicismo. Clemente no habla de « diadoché » apostólica. Es otro el objeto de su testimonio.

Hay otra negación más retorcida; pero no menos eficaz: la que ensayan quienes aceptan la lectura de la « diadoché » en sentido católico en la carta clementina: Loisy desvirtúa el testimonio retrasando su fecha; Reville restituye la data a su lugar tradicional, aceptando la autenticidad crítica; pero pone reparos a su autenticidad histórica; las palabras de Clemente son suyas; pero no pasan de un sueño o de un programa; en fin, Brunner va más allá todavía: es Clemente quien habla y son objetivas sus palabras; sólo que ha enfocado falsamente el objeto de su descripción: no es la « ekklesia » genuina, sino la « iglesia » desfigurada quien acoge en su seno la tesis de la « diadoché » que él testimonia.

Este acuerdo rotundo suscita inevitablemente el recuerdo de Schmidt. Sí; es irremediable: la sucesión apostólica es imposible por principio. Por lo tanto no puede ser en modo alguno un *Hecho Documentado*. O no es posible hallar un testimonio auténtico o si se lo halla, no pasa de ser la fotografía, sincera o mal-intencionada, de una pura ficción. El NO, por razón de principio, puede desplazarse a derecha o izquierda; pero en modo alguno desaparecer. Por eso será siempre imposible para el protestantismo aceptar la sucesión de los apóstoles como un *Hecho Documentado*. Y así se explica ese movimiento pendular tan curioso que acabamos de observar en la exégesis, en la historia, en la teología protestante, a propósito de uno de los documentos más venerandos de la literatura cristiana extracanónica.

II. - Revisión de las acusaciones contra I Cl.

Acabamos de asistir a la primera fase de la causa abierta contra la I Cl. Las deposiciones hostiles parecen centrar sus tiros en dos puntos bien determinados que tienden a anular el documento o bien a escamotear el hecho. Convendrá que la defensa se ciña a esos mismos puntos para ahorrarnos tiempo.

1) *Reivindicación del documento*

No es el caso de reanudar la tarea exegética como réplica a las acusaciones de Goguel, von Campenhausen y Barth. Es cierto que *contra facta* no hay argumentación que valga; pero la denuncia de estos críticos tiene un sentido sutil que es preciso tener muy en cuenta. No es que duden de la buena voluntad de Clemente en su esfuerzo por vislumbrar la « diadoché »; lo que sucedió al pobre autor de la carta, es que se quedó corto. Yerran quienes hablan de sucesión; cuando en realidad no puede Clemente testimoniar sino su fase previa. Su error se reduce a falta de exigencia en reconocer a los auténticos « diádochoi » (Goguel); apresuramiento excesivo al caracterizar la « parádosis » (von Campenhausen); escaso rigor en apreciar el mecanismo de transmissión (Barth). De ahí resulta que la « diadoché » clementina, en el mejor de los casos, habrá de resentirse de insuficiencia substancial. Podrá parecer al exegeta que Clemente apunta con claridad hacia el blanco; puro espejismo: es el concepto mismo lo que falla. Y falla porque no puede haber auténtica sucesión al margen del *elemento personal* cuya deficiencia en Clemente ha denunciado Goguel; o bien porque prescinde de su *dimensión real,* que von Campenhausen ha identificado con la « parádosis », ajena al horizonte clementino; y en fin, porque no es posible una « diadoché » de tipo católico, si no se aquilata su *aspecto formal,* enteramente vago en la I Cl., como ha puesto de manifiesto una página crítica de Barth. A todos estos ataques no es posible responder con una exégesis escueta. Urge aducir un complemento.

° ° °

¿Falla en la I Cl. el *elemento personal* que reclama la auténtica « diadoché »? Reconozcamos sin reservas la legitimidad de la denuncia. Hace falta una continuidad para poder hablar de una serie de sucesión. En nuestro caso, es preciso un vínculo que suelde íntimamente el anillo *apostólico* con el eslabón *episcopal.* ¿Es ello posible? ¿Lo tuvo en cuenta Clemente? Goguel sostiene que la I Cl. no hace sino enlazar « epískopoi » con « epískopoi »: los contemporáneos de Clemente con los « aparchaí » establecidos por lo apóstoles (57). Si entre los miembros de la serie no entran los « após-

(57) Cfr. notas 12 y 13.

toloi », es claro que la « diadoché » no merece el apelativo de apostólica.

Pero ¿es cierto que no hay más que ese enlace en la carta clementina? No; hay un segundo. Y sobre él reposa la sucesión apostólica. Claro está que el apostolado tiene aspectos irreiterables y que no es posible enlazar a los Doce, anillos perfectamente idénticos a lo largo de los siglos. Pero es que la sucesión exige analogía, no identidad entre los miembros de la serie. Clemente suscribe esta ley de la « diadoché »: en caso contrario no escribiría un « diadéxontai » entre los « aparchaí » y los « éteroi dedokimasménoi ándres » (58). Aun cuando estos últimos personajes no son « aparchaí » como los predecesores, son « epískopoi » como ellos; y esa nota común hace posible la continuidad de su función y su enlace en cadena. Otro tanto cabe decir de los « apóstoloi » y de los « ellógimoi ». A la muerte de los Doce, no hubo quien pudiera reemplazarlos en las condiciones personales que los habían ligado estrechamente a su Maestro; repugna una substitución de signo idéntico. Pero eso no quita que los « ellógimoi » pudieran heredar de ellos el poder de constituir ministros en la Iglesia de Christo (59). De donde resulta que los « ellógimoi » no son « apóstoloi »; pero tanto los « apóstoloi » como los « ellógimoi » confieren de modo análogo la « katástasis ». Hay una comunidad de oficio entre ellos; los « ellógimoi » son en cierto modo « éteroi apóstoloi » (60) en ese sentido restricto. En una palabra, hay base para una analogía sobre la cual estriba la « diadoché ». Definiendo el *apostolado* reduplicativamente por la función estricta de testigos de la resurrección del Señor deputados para la promulgación del evangelio, y el *episcopado* como la función eclesiástica que asume la tarea de constituir legítimamente los ministerios de la Iglesia, cabe decir que si bien los obispos no son ni pueden ser apóstoles, los apóstoles, por lo contrario, son auténticos obispos. Unos y otros tienen en su mano el ejercicio de la « katástasis ». Eso basta para salvar la exigencia de continuidad aneja a las series de sucesión.

Saltan a la vista las demasías de Goguel y la justeza del testimonio clementino.

° ° °

Von Campenhausen lleva la denuncia a otro punto neurálgico: si de veras falla el *elemento real* en la teoría clementina, su testimonio en favor de la « diadoché » se esfuma entre las manos. El crítico apoya su deposición en la premisa de una « parádosis » ineludible como sostén de la sucesión; y en el hecho de un desconocimiento del tecnicismo por parte de Clemente (61).

Ante todo, el hecho aducido se presta a controversia: la réplica arranca no ya sólo del campo católico, en el que Monseñor Cerfaux reivindica contra

(58) *I Cl.*, 44, 2.
(59) *I Cl.*, 44, 3.
(60) *I Cl.*, 44, 3.
(61) Cfr. notas 36 y 39.

el parecer de nuestro crítico el equivalente exacto de la « parádosis » en la I Cl. (62), sino incluso en las filas del protestantismo. Mucho antes de que apareciera la monografía de von Campenhausen y hablando precisamente de la sucesión apostólica (63), señalaba Paquier en la I Cl. ese elemento cuyo silencio torna imposible, en el sentir de nuestro crítico, el testimonio de « diadoché » (64).

Pero incluso la premisa en que funda von Campenhausen su razonamiento es históricamente deleznable: es cierto que no hay ni puede haber sucesión sin un depósito, sin una «tradición » que pase de mano en mano; pero no es lícito poner límites ni establecer monopolios que la literatura primitiva no conociera. Las « diadochaí » antiguas acusan una polícroma variedad de depósitos (65): se traspasan los « diádochoi » doctrinas, y cargos, y dignidades, y cátedras, y reinos, y... ministerios. Este es nuestro caso: la « diadoché » apostólica que considera Clemente, estriba sobre la « katástasis » que poseen sucesivamente los « apóstoloi » y luego los « ellógimoi ». Era ése el depósito que, por razones polémicas bien conocidas, interesaba destacar en la carta clementina. La literatura antigua permitía a Clemente poner ese depósito a la base de su « diadoché ». Pudo echar mano de él para dar solidez a su razonamiento polémico, acomodándose a la mentalidad de sus coetáneos. ¿Lo hizo? La respuesta afirmativa corresponde a la exégesis, que en otro lugar dejamos consignada. Quede aquí constancia de la conciencia refleja de Clemente en torno a esa doctrina acerca del elemento real de la « diadoché ». No pondrá von Campenhausen en duda el « diadéxontai » explícito de Clemente. Enlaza « aparchaí » y « dedokimasménoi ». El depósito que corre entre esos personajes es la función de la « episkopé ». ¿Por qué la « diadoché » apostólica había de apoyarse necesaria y exclusivamente sobre la « parádosis »? Muy bien pudo hacerlo en la « katástasis ». El hecho y el fundamento teórico de la acusación de von Campenhausen parecen tener una buena dosis de apriorismo, que no resiste el análisis de los documentos.

(62) L. Cerfaux en su recensión al libro de von Campenhausen (« Revue d'Histoire ecclésiastique », 50 [1955] pág. 569-574), escribía: « La notion d'" évangile " (*I Clem.*, XLII, 1, 3) celle d'une " parole de Dieu " qui a été confiée (πιστωθέντες) aux apôtres, celle de la " foi " (les évêques et les diacres étant au service de ceux qui doivent venir à la foi) ne sont que des équivalences ou une conséquence de l'idée de tradition » (pág. 571).

(63) R. Paquier, *Le Problème Oecuménique du Ministère: La Succession Apostolique*, Lausanne, 1937.

(64) Paquier, *op. c.*, pág. 10, contrapone la utilización diversa que hacen Clemente e Ireneo del principio de sucesión apostólica: uno insiste sobre la *legitimidad*, el otro sobre la *verdad*. Concluye con una observación muy juiciosa: « On notera cependant que l'idée de légitimité ne manque pas à Irénée, puisqu'il précise que " Polycarpe n'a pas seulement été instruit par les apôtres, mais que ce sont eux qui l'ont *établi évêque* ", de même que la préoccupation de la vérité n'est pas absente chez Clément, qui voit dans la *prédication de l'Évangile* l'élément central du ministère des apôtres et de leurs successeurs ».

(65) Cerfaux señala acertadamente que « tous les biens spirituels sont propriété de l'Église et se transmettent par la succession de ceux qui la représentent et sont ses gérants » (*art. c.*, pág. 571).

* * *

Réstanos examinar la andanada de Barth contra el *elemento formal* de la « diadoché » clementina. A su entender, el fallo de la téoría católica se inscribe en el modo de concebir el mecanismo de la sucesión. Basta repasar las tres deficiencias que él mismo señala. La primera insiste en el contraste entre la sucesión pneumática y la sucesión histórico-jurídica: « Nous demandons alors: comment le fait tout profane, historico-juridique, de cette succession peut-il établir la validité du ministère ecclésiastique? Que peut-il y avoir de commun entre cette succession officielle et la succession réelle, c'est-à-dire pneumatique? » (66). No podemos recoger el guante y entablar aquí una polémica que requeriría exposición muy amplia; contentémonos con llevar la pregunta de Barth al tribunal de la I Cl. ¿Puede decirse un hecho « tout profane » la vocación de los « ellógimoi » a su tarea de administradores de la « katástasis »? La reglamentación de la misma depende de la « epinomé » de los Apóstoles (67); una « epinomé », conviene no olvidarlo, concebida bajo la iluminación de una ciencia carismática (68). Clemente no merece el reproche bartiano.

No es el único: « Nous demandons alors: si l'ordination ne consiste qu'en un acte officiel de consécration, comment un tel caractère pourrait-il signifier davantage que l'annonce d'une promesse? » (69). La rapidez de la alusión que hace Clemente a la sucesión de los apóstoles, no permite aquilatar el sentido de esta segunda objeción de Barth contra la teoría católica. Contentémonos con señalar con Gherardini la legitimidad del rito de la ordenación, de raigambre tan antigua en la Iglesia (70). La « katástasis » clementina, examinada a la luz de los Hechos, nos llevaría a descubrir el rito de la « epíthesis tôn cheirôn ». Conjugada con la « epinomé », permitiría reconstruir la ceremonia de instalación de los « ellógimoi ». Pero son detalles que no interesaban a Clemente en su argumentación; y sería excesivo pedirle cuenta minuciosa. El tercer escollo en que zozobra la teoría de sucesión católica, es, en opinión de Barth, la confusión entre el concepto de vicariato y de substitución: « Nous demandons alors: dans quelle mesure l'exercice de ce pouvoir confié d'une manière durable à une instance humaine — pouvoir de parler d'une manière irrévocable — peut-il être compris comme un service de Dieu? Dans quelle mesure s'agit-il encore, ici, d'une représentation du Christ et non d'une substitution au Christ? » (71). Es providencial que Clemente no apoye su teoría de sucesión en la doctrina; porque ello nos permite poner a plena luz el volumen del ataque bartiano. Acepta explícitamente la participación de poderes cuyo itinerario señala Clemente: Dios-Cristo-Apóstoles-Ministros eclesiásticos (72). ¿Por qué escan-

(66) BARTH, *op. c.*, pág. 94.
(67) *I Cl.*, 44, 2.
(68) *I Cl.*, 44, 1 s.
(69) BARTH, *op. c.*, pág. 94.
(70) GHERARDINI, *art. c.*, pág. 260-261.
(71) BARTH, *op. c.*, pág. 94.
(72) Cfr. supra, nota 45.

dalizarse luego del ejercicio de ese poder? « Como Dios me ha enviado, así os envío a vosotros ». Tal es el gesto constitutivo del apostolado neotestamentario. Ya se sabe que los apóstoles en tanto ejercen poder, en cuanto lo tienen recibido de Cristo. Nadie ha soñado jamás en que la creación del apostolado, signifique la abrogación del influjo vital de Cristo en su Iglesia. ¿Por qué iba a ser diversa la participación análoga que los apóstoles hicieran con sus sucesores, imitando el gesto de su Maestro? El predecesor no se anula; antes bien, se prolonga en sus sucesores. Esto que puede decirse ley fundamental de todas las sucesiones, aparece con trazos más vivos en la carta clementina: la « epinomé » de los Doce, sella con carácter apostólico, en cierto modo hace suyas todas las « katastáseis » que en lo sucesivo habían de conferir los « ellógimoi », sucesores de los apóstoles. Hay un equívoco en los términos « substituto » y « vicario » que Barth aduce en su objeción. Pongámoslo por ahora entre paréntesis; pero quede bien patente que los « ellógimoi » clementinos no anulan la actividad apostólica; son su *longa manus* en la tarea de organización de las iglesias a lo largo de los años.

En el fondo en el fondo, la denuncia bartiana busca « espiritualizar » la sucesión, reducirla a un mecanismo puramente pneumático, respondiendo a la estructura de la Iglesia. Los católicos toman muy en serio la encarnación de Cristo y la doble naturaleza divino-humana de su Iglesia, prolongación de su persona. Por eso las objeciones de Barth dan la impresión de descripciones parciales de nuestro credo (73). Pero atengámonos a la I Cl.: cierto que su sucesión corresponderá a la estructura de la Iglesia. Y de la dimensión jerárquica de la misma, no creemos quepa duda ninguna a quien lee con atención los capítulos centrales de la carta: una « katástasis » es su pensamiento dominante. Vemos que se conjuga, sin contrastes ni estridencias, con la dimension « pneumatica » que Barth quisiera no sólo prevalente, sino única.

° ° °

Va haciéndose hora de cerrar esta réplica. Aun cuando nos hemos contentado con aducir los términos medios sin desarrollar por completo ningún razonamiento, creemos poder concluir reivindicando todos y cada uno de los tres elementos esenciales de la « diadoché » en la carta clementina: los « ellógimoi » tienen la estatura perfecta que reclaman los verdaderos « diádochoi »; la potestad de la « katástasis » constituye un estupendo depósito

(73) Véase cómo el mismo Barth sintetiza sus objeciones: « Et pour résumer les trois questions: le vicariat au sens catholique n'est-il pas tel que seuls ses " accidents " subsistent encore, tandis que substantiellement, il n'est plus que le gouvernement de l'Église, identifié à celui du Christ? » (*ib.*, pág. 94). Cierto que no nos asusta esa pretendida identificación de poderes de Cristo y su Iglesia: hay una participación; hay una instrumentalidad. Sabido es que el efecto se asimila a su agente principal; y que los jerarcas de la Iglesia ejercen instrumentalmente el mismo poder de Cristo presente en ella de forma invisible. (Cfr. GHERARDINI, *art. c.*, pág. 260 y 264).

para una « diadoché »; y el mecanismo que deja entrever Clemente, es, ni más ni menos, el que hoy sostiene en su magisterio la doctrina católica.

No cabría negar la documentación del tema sin violentar los datos. Los exegetas tenían razón: aunque implícita ocasional, late una alusión preciosa a la « diadoché » de los Doce, en la carta clementina.

El tema es innegable en la I Cl.; su perfil, perfecto. Pero ¿es un puro tema literario sin consistencia objetiva? Es lo que ha sostenido vigorosamente el otro trío de autores que hemos citado al diálogo. Fuerza es revisar, siquiera rápidamente, sus razones.

2) *Verosimilitud del hecho*

Pesa contra la I Cl., en este punto, una triple y grave acusación: poner en boca de Clemente y situar en el siglo I lo que pertenece a un autor y tiempo muy posteriores (Loisy); atribuir realidad objetiva a una teoría que no pasó de un sueño acariciado por Clemente (Reville); transferir a la « ekklesía » un proceso perteneciente a la historia de la « iglesia » (Brunner). Si bien se examinan todas estas deposiciones, son una reiterada denuncia de *error* o *ficción:* el doble virus que amenaza constantemente la autenticidad de un documento en sus diversos planos.

Ahora bien: esta ignorancia o mala fe que deforma un documento, puede provenir de los lectores del *testimonio* o partir ya del *testigo*. Loisy condena la ingenuidad o maquiavelismo de los críticos contemporáneos interesados en remontar la fecha de la I Cl.; Reville y Brunner prefieren cargar la responsabilidad sobre el mismo Clemente.

Bástenos, por tanto, examinar si el testimonio o el testigo se hallan agobiados bajo una de esas dos presiones deformadoras de la realidad histórica.

° ° °

A pesar de que el *testimonio* se nos presenta bajo el velo del anonimato, con unas coordenadas topológicas muy vagas, es dable precisar todas las circunstancias de su composición.

« A en croire Eusèbe (3, 16) — confiesa el mismo Turmel — la lettre de Clément Romain aurait été écrite sous le règne de Domitien aux environs de 95 » (74). La fecha es comprometedora para quienes leen en ella el testimonio de sucesión: Loisy la retrasa hasta el 130 ó 135 (75); otros protestantes siguen idéntico expediente, matizando diversamente las fechas (76);

(74) J. Turmel, *Histoire des Dogmes*. III *La Papauté*, Paris, 1933, pág. 17.

(75) Cfr. nota 20.

(76) Turmel, *op. c.*, pág. 17, la retrasa hasta el 140. Cfr. el mismo autor bajo el pseudónimo de Delafosse, *La lettre de Clément Romain aux Corinthiens*, en « Rev. Hist. Rel. » 97 (1928) pág. 81. Por su parte P. Martinetti, *Jésus Christ et le Christianisme*, Paris, 1942, pág. 291, se inclina hacia el 130. No es nuestra intención enumerar una lista de autores, que resultaría indefinida.

pero en todo caso retrasando hasta el siglo II la eclosión de la teoría de « diadoché ».

Poco valor tienen todos esos esfuerzos frente al cúmulo de índices históricos que sitúan la composición de la carta hacia los años 95-96 (77). El análisis interno de la I Cl. permite fijar como término *a quo* el año 67; puesto que los apóstoles Pedro y Pablo han sufrido el martirio (78), y se enfoca ya como cosa histórica la persecución de Nerón (79). El término *ad quem* no puede rebasar el año 100; porque el autor se considera de la generación apostólica (80) y quedan todavía en vida ministros constituídos por lo apóstoles, escogidos entre los « aparchaí » de las diversas iglesias (81). La carta, redactada al concluir una de las persecuciones, no puede referirse sino a la de Domiciano (82); que determina el 96 como la data más probable de nuestro documento (83). Convergen con esta conclusión los índices externos: Ya antes del 164, Hegesipo da noticia de la carta clementina (84); Dionisio de Corinto, bajo el pontificado de Sotero (165-174), alude a la existencia de la misma carta, leída públicamente con veneración en las asambleas de los fiebles (85); era, en fin, cosa de dominio público en tiempos de Eleuterio, tanto en Roma cuanto en Corinto, que la carta pertenecía a Clemente (86), tercero de los obispos romanos (87). Cabría añadir la imitación y aun la cita que Policarpo hace de la I Cl. (88). No podrían explicarse todos estos datos, al margen de la hipótesis arriba consignada. Ataques como el de Loisy carecen en absoluto de consistencia (89).

La carta se da como escrita por la iglesia de Roma, enderezada a la comunidad de Corinto (90). No ha de interpretarse mal el anonimato: era la costumbre de la época (91). Pueden verse ejemplos análogos en la historia del cristianismo primitivo (92). « L'ouvrage est pourtant, sans aucun

(77) H. Bruders, *Die Verfassung der Kirche von der ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.*, Mainz, 1904, ha dedicado un diligente apéndice al estudio de la datación de la I Cl.: *Datierung des Clemensbriefes*, pág. 326-330. Da por extenso los datos que interviene en la solución de este problema.

(78) *I Cl.*, 5, 4; 5, 5; 5, 7.

(79) *I Cl.*, 6, 1.

(80) *I Cl.*, 5, 3.

(81) *I Cl.*, 44, 3.

(82) Son dos las referencias que hace Clemente a las persecuciones: *I Cl.*, 1, 1; 55, 2. Tres podrían entrar en discusión: la de *Nerón:* 64-68; la de *Domiciano:* 81-96 y la de *Trajano:* 98-117. Dados los términos « a quo » y « ad quem », por lo que acabamos de indicar, quedan excluídas la primera y la última. Sólo la de Domiciano tiene probabilidades en su favor.

(83) Así lo reconocen los críticos contemporáneos. Cfr. J. Quasten, *Initiation aux pères de l'Église, traduction de l'anglaise par J. Laporte*, I, Paris, 1955, pág. 59.

(84) Eusebio, *HE*, 4, 22, 1.

(85) Eusebio, *HE*, 4, 23, 1.

(86) Eusebio, *HE*, 5, 5, 3.

(87) Eusebio, *HE*, 5, 6, 1. Cfr. Bruders, *op. c.*, pág. 328 ss.

(88) Quasten, *op. c.*, pág. 59 y 93.

(89) Cfr. Bruders, *op. c.*, pág. 75; Botte, *art. c.*, pág. 67.

(90) *I Cl.*, 1, 1.

(91) G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1955, pág. 97.

(92) *Ib.*, pág. 97-98: « " L'Église de Dieu qui est à Smyrne " écrit à " l'Église de Dieu qui est à Philomelium " au sujet du martyre de son évêque Polycarpe, sans faire mention ni de ses propres évêques et presbytres, ni de ceux des destinataires. Denys de Corinthe reçoit une lettre d'exhortation doctrinale du pape Soter, mais il la con-

doute, d'une seule main. Une certaine unité de pensée et de style confirme cette assertion » (93). Dix anota con razón que el autor de la carta « a l'habitude de diriger et de gouverner » (94). La historia antigua no acusa una sola nota discordante: todos la atribuyen a Clemente Romano (95). Sería tiempo perdido insistir todavía sobre la autenticidad de la carta: « peu d'écrits — notaba el mismo Renan — sont aussi authentiques » (96). Por los demás, fijas sus coordenadas de lugar y tiempo, poco importa quien haya podido ser su autor material para nuestro caso. Basta que el documento posea la garantía que nadie jamás en la antigüedad osó poner en duda.

° ° °

Dos son las notas que aseguran la autoridad de un *testigo:* la ciencia y la veracidad. ¿Cabe reivindicarlas para el autor de la I Cl.? Reville ha puesto a cuenta de la imaginación de Clemente, sus teorías eclesiológicas (97); Brunner eleva a tesis « le malentendu de l'Église » y hace responsable del primer impulso a Clemente (98). ¿Ignorancia? ¿Mala fe?

No es fácil acusar a Clemente de mala fe. En su defensa sale Goguel: « Il serait foncièrement injuste de n'expliquer la théorie de Clément que par l'ambition, le tempérément autoritaire, l'esprit de caste d'un clergé qui, s'identifiant à l'Église, aurait cherché à réduire les laïques à une dépendance de plus en plus complète » (99). La mala fe del autor se halla en contraste con la tonalidad de la carta. No es posible suponerla. Pero, sin embargo, el mismo Goguel acusa la perspectiva clementina de una desviación de la realidad (100). Muchos son los protestantes que le hacen coro (101), ¿Cómo explicar el fénomeno? Algunos recurren a su incapacidad: habría mezclado inconscientemente elementos dispersos (102); los más piensan que Clemente dió por historia, lo que acariciaba como programa (103), tal vez

sidère comme une lettre de l'Église de Rome dans son ensemble adressée à l'Église de Corinthe, exactement comme cette lettre de Rome à Corinthe qui " nous avait été envoyée par Clément ". De même, " les serviteurs du Christ établis à Vienne et à Lyon en Gaule " écrivent aus " frères en Asie et en Phrygie " »... etc.

(93) Quasten, *op. c.*, pág. 60.

(94) Dix, *op. c.*, pág. 98.

(95) Funk, *op. c.*, pág. xxxiii.

(96) E. Renan, *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*, Paris, 1923, pág. 319, nota 2.

(97) Cfr. nota 29.

(98) Cfr. nota 55.

(99) Goguel, *L'Église primitive*, pág. 74.

(100) *Ib.*, pág. 73-74.

(101) Turmel, *op. c.*, pág. 77; Martinetti, *op. c.*, pág. 290; J. G. Hoffmann, *La Réforme en Suède (1523-1572) et la succession apostolique*, Neuchâtel - Paris, 1945, pág. 31-32; etc.

(102) E. Reuss, *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3ª ed., II, Paris-Genève, 1864, pág. 320: « Ce point de vue est celui d'une mélange involontaire et inconscient d'idées et de formules d'origine différente, et qui déjà ne semblent plus étonnées de se trouver ensemble ».

(103) Hoffmann, *op. c.*, pág. 31: « On ne peut pas ne pas se demander si ce que nous dit Clément correspondt à la réalité, en totalité ou en partie, ou s'il ne brosse pas une sorte de programme constitutionnel destiné à renforcer l'autorité des évêques dans l'intérêt du maintien du bon ordre au sein de l'Église et afin de la rendre inébranlable aux attaques des hérésies ».

De manera semejante, Goguel, *La naissance*, pág. 34.

sin advertir que sus proyectos no tenían consistencia más que en su imaginación. En todo caso, habría un desnivel entre el testimonio y la realidad. ¿Es verosímil la acusación?

Adviértase que no hay fundamento en que aquélla se sostenga. Ni la carta clementina, ni los documentos de la historia antigua, prestan el menor apoyo a semejantes cargos. En buena jurisprudencia habrían de considerarse como no formulados. La defensa sería perfecta. Pero la causa clementina tiene a su favor muchos más indicios. No es el caso de enumerarlos por menudo; pero sí recordar la situación inmejorable de Clemente para la visión perfecta de la realidad histórica: Viejo ya al escribir la carta (104), cargado de experiencia y de méritos, desde la atalaya romana, procedente de las filas de los « aparchaí » (105), era difícil ceder la pluma a otro más competente que él para recordar unos hechos que pudo alcanzar a conocer personalmente casi en su totalidad. El adversario concede su acento de sinceridad y su absoluta despreocupación de fines ambiciosos. Pero ¿no es posible una ilusión deslumbrado por un programa obsesionante? Pudo haber sido en otro género de escritos; pero en el caso concreto la hipótesis resulta perfectamente inepta. No había más que un camino, el de la verdad histórica límpida y exigente para reducir a disciplina a cristianos soliviantados, hasta el punto de haber privado ya de sus funciones a sus jefes locales. Un sueño peregrino del « episkopos » de Roma, no hubiera obligado a deponer su actitud y plegarse como lo hicieron. Se hubieran encargado ellos de despertarlo con sus réplicas amargas. Una teoría peregrina, ficticia, interesada, desconocida hasta entonces e inventada en esta ocasión por las necesidades de la causa, no hubiera servido más que para exacerbar a los rebeldes. Lo menos que se puede decir es que Clemente dió por objectivos los hechos que narra en sus capítulos centrales; y que como historia los aceptaron, a pesar de serles adversa, los destinatarios de su carta. Una convergencia de Roma y Corinto, pese a sus intereses encontrados en esta coyuntura, en el año 96, pesa mucho en favor de la historicidad. ¿No estaban más interesados los Corintos que nosotros mismos en hallar un fallo en el razonamiento clementino? ¿No había protagonistas de los hechos que narra Clemente, que pudieron dar su « mentís » rotundo a su pretendida reconstrucción histórica?

Extender « le malentendu » en estas condiciones y con semejante volumen, nos parece una tesis desesperada. Brunner trata de mostrar un abismo abierto entre los escritos neotestamentarios y los patrísticos en torno a la « ekklesía ». Ateniéndonos a nuestro tema concreto, sentimos no poder suscribir sus conclusiones: el tema de la sucesión no sufre solución de continuidad en la primitiva literatura cristiana. La diferencia es de grado, como respondiendo a las fases históricas diversas en que enfoca el tema cada escritor. En la carta clementina, por vez primera — era imposible antes en

(104) *I Cl.*, 63, 3.

(105) *I Cl.*, 5, 1; 5, 3.

vida de los apóstoles — el tema de la sucesión alcanza formulación histórica; antes la tuvo profética o testamentaria. Pero la continuidad es perfecta. Baste seguir las vicisitudines de la « katástasis » eclesiástica en el libro de los Hechos, en las Pastorales y en la I Cl.: tres jalones de una historia única, que nada tienen que ver con la transformación deformadora a que se refiere Brunner.

* * *

Pero no quisiéramos alejarnos de nuestro propósito ni recaer en la oratoria jurídica. La causa presente no lo necesita. Pesaba sobre la I Cl. la duda de inautenticidad. No es posible sostenerla en ninguno de sus grados. Testimonio y testigo parecen absolutamente libres de toda sospecha fundada. Clemente habla de la sucesión apostólica cual si se tratara de una historia. El pudo conocer bien las fuentes en que apoya sus afirmaciones; sus destinatarios no le hubieran perdonado el menor desliz en su razonamiento, bajo ningún pretexto; por lo demás no se nos alcanza el interés del autor en deformar los hechos.

Resumiendo: la presencia del tema en la carta clementina es conclusión exegética incontrovertible. Pero la realidad literaria del tema, comporta aquí la objectividad de los hechos narrados. Las coordenadas históricas del documento en que se inscribe el tema son tales, que no es posible disociar la autenticidad literaria de la autenticidad histórica. Los intentos realizados por los protestantes, parecen condenados fatalmente al fracaso: tienen mucho de violento. Acabamos de mostrarlo con un manojo de ejemplos típicos.

III. - Justa réplica del testimonio clementino

Triunfante de sus adversarios, asiste a la I Cl., el derecho de invertir los términos del juicio, obligando a sentarse en el banquillo de los acusados a los antiguos acusadores. ¿Serán capaces de responder a todos los cargos que puede formular contra ellos el documento clementino en terreno de sucesión? La causa promete ser tan interesante como instructiva. Imposible declinar la tácita invitación, aun cuando no nos sea dado asistir sino a los momentos más sobresalientes.

1) *Una cuestión previa*

Podrá parecer la primera fase, revisión de un puro expediente metodológico. Nada de eso: bajo la apariencia modesta de una « cuestión previa », late una auténtica « cuestión de principio ».

Hemos dicho que son los encartados los acusadores de antes: La I Cl. hubo de respoder a las instancias contra *la documentación* de la « diadoché », formuladas con vigor por Goguel, von Campenhausen y Barth. Superado este primer ostáculo, debió reivindicar luego *la realidad* extra-literaria del testimonio, contra el parecer ponderado de Loisy, Reville y Brunner. Es

curiosa la forma en que estos autores combaten la « diadoché » clementina: nadie de ellos niega a la vez documentación (D) y realidad (R). Tal vez porque se les antoja una violencia harto placentera, de las leyes hermenéuticas. Su negación es parcial y en cierto modo correlativa: quienes aceptan la (+D), rechazan luego la (— R); y, viceversa, la aceptación de la (+R) se resuelve en el rechazo correlativo de la (— D). Dan la impresión de una postura moderada, atenta a las riquezas del texto clementino, pero sin dejarse arrebatar por entusiasmos imprudentes.

No es posible a estas alturas disimular el fondo del problema: hallamos negaciones y afirmaciones; reivindicaciones y condenas. ¿Cuáles son las actitudes posibles en plano hermenéutico? ¿Cuáles son las que en derecho pueden adoptar los protestantes?

En principio, las posturas teóricas frente al testimonio clementino son cuatro:

1ª) aceptación de la (+D) y negación de la (— R): cual corresponde a la persuasión de hallarse frente a una documentación de un hecho ficticio, falseado por ignorancia o mala fe;

2ª) negación de la (— D) y aceptación de la (+R): tal es la postura cuerda ante el silencio de un hecho que otros documentos dan por objetivo.

3ª) negación global de la (— D) y de la (— R): no cabe otra actitud en presencia de una ficción burdamente documentada;

4ª) aceptación simultánea de (+D) y de (+R): es la respuesta obligada al reconocer un hecho perfectamente documentado.

Las seis voces que hemos recogido en nuestro diálogo, se distribuyen de hecho entre el 1° y 2° apartado.

El 3° no constituye nuevo problema: no hace sino asociar ambas negaciones. Bastaría que Goguel suscitara reparos en torno a la autenticidad del paso; o que Loisy diluyera sus conclusiones exegéticas. Por su parte, la defensa de la I Cl., no debería aportar nuevas razones: bastaría sumar también las respuestas parciales aducidas, puesto que son independientes.

Queda la 4ª postura, de suyo tan posible como las otras tres; pero de la que no se halla rastro en la literatura protestante. No deja de ser curioso ese silencio. Porque si no repugna al protestantismo la afirmación de la (+D) — como demuestra la deposición de Loisy, Reville y Brunner —, ni es incompatible con el credo protestante la aceptación de la (+R) — cual certifican Goguel, von Campenhausen y Barth — no se nos alcanza, en terreno positivo, la imposibilidad de asociar ambos resultados. La reserva es enteramente ajena a los datos conjugados en el problema. Cada uno de ellos es susceptible de solución positiva; ¿por qué no ha de serlo también su conjunto?

Interviene una razón de principio. No cabe duda ninguna. Más de una vez hemos agradecido la franqueza de K. L. Schmidt, que corrobora nuestras sospechas sin hacer misterios en este punto: « Les Églises de la Réforme

— asegura — ne connaissent *par principe* aucune succession apostolique » (106). Pese a sus aparentes concesiones, también Cullmann, viene a desembocar en lo mismo, sosteniendo contra la función apostólica ser « *par principe* intransmissible » (107).

Estas confesiones nos explican de maravilla el curioso movimiento pendular que adopta la exégesis protestante, frente al tema de la sucesión de la I Cl. No podía ser de otra suerte: desde el momento en que pesa sobre la sucesión apostólica una condenación de principio, el binomio (+D)+(+R) resulta algo imposible, monstruoso, absurdo. Fuerza es por lo mismo eliminarlo; cuando menos, escamotear alguno de sus extremos. Resulta cierta la sospecha que avanzábamos más arriba: un NO apriorístico se cierne sobre la tesis empeñada en sostener la sucesión apostólica como un HECHO DOCUMENTADO. Un NO que pretende barrer a la vez sus dos miembros; o que gravita, ora sobre uno, ora sobre el otro, transformando así el binomio en un HECHO GRATUITO (=NO documentado), o bien en una FICCIÓN (=NO hecho) DOCUMENTADA. Es decir: (—D)+(—R), o bien: (—D)+(+R), o en fin: (+D)+(—R). Lo importante es escamotear la fórmula (+D)+(+R).

° ° °

Semejante principio condenatorio, no se sujeta a demonstración, puesto que no la soporta ningún postulado. Pero ¿resiste a las instancias de la I Cl.?

La carta clementina condena, ante todo, el gesto desacertado de armarse de principios a la hora de acometer una labor exegética. El intérprete está obligado a una tarea que implica docilidad plena al documento: debe plegarse continuamente a las quebraduras del itinerario hermenéutico, con la ambición de desentrañar sus secretos, acaso disimulados detrás de una peña en el camino. Rechazar una lectura por principio, alivia la búsqueda, sí; pero tal vez a un precio excesivo. No hay juego más peligroso en exégesis, que exponerla al peligro del apriorismo. Porque el mundo de los hechos es infinitamente fecundo y nos sorprende a cada paso con hallazgos insospechados: oasis en el corazón del desierto y venas de agua templada entre los mares glaciales del norte. Antes de pronunciar la palabra « imposible » haría falta meditar muy mucho sobre su alcance inconmensurable. La negación tiene una fuerza arrolladora: todo lo destruye a su paso; una sola excepción basta para anularla; y ello explica la tiranía de su imperio.

Ahora bien, ¿ha tenido en cuenta esta regla metodológica el protestantismo al condenar *por principio* la sucesión apostólica? Aceptar la doctrina de la « diadoché » en sentido católico, resulta inaceptable para su credo.

(106) K. L. SCHMIDT, *Le Ministère et les ministères dans l'Église du Nouveau Testament*, en « Rev. Hist. Philos. Rel. », 17 (1937) pág. 316.

(107) O. CULLMANN, *Saint Pierre*, Paris, 1952, pág. 192.

Desde este ángulo se comprende el veto, por exigencia vital: una debilidad en este punto equivaldría a una hendidura en los diques que aíslan de la catolicidad el mundo protestante. Esto es muy cierto; pero la causa que presenta la I Cl. es diversa. Poco pueden importarle las consecuencias que se derivan para el protestantismo, que no pudo Clemente tener en cuenta a la hora de dictar su carta a los Corintios. La cuestión que al presente se plantea es esta otra: ¿es lícito postular *por principio* la ausencia de la sucesión en el horizonte clementino?

No se nos alcanzan sino dos puntos probables en que hacer estribar semejante negación: la lógica conceptual o las exigencias de la revelación. ¿La soportan de hecho?

* * *

No acertamos a ver *repugnancia conceptual* en la sucesión apostólica. Apostolado y sucesión actúan a la manera de dos círculos secantes cuya zona de interferencia define exactamente el concepto de sucesión apostólica. Plantea un doble problema sumamente delicado: *la amplitud* de los radios de sucesión y apostolado, y *la posición* relativa de los centros. Cualquier modificación en una de esas dos variables, se traduce enseguida en una deformación de la zona interferente; y, por lo mismo, en una alteración del concepto de sucesión de los apóstoles. No descenderemos al estudio concreto ni intentaremos ilustrar el principio con ejemplos, fáciles de espigar en la exégesis de la I Cl. Lo importante es aquí reivindicar la pura posibilidad lógica de esa interferencia. Y el problema se nos antoja de solución inmediata. Ante todo, la sucesión no presenta *a priori* ningún límite que cercene de una manera u otra su alcance; máxime la sucesión entendida a la manera de los antiguos, que hablaban con naturalidad de sucesión de profetas, por ejemplo (108). Por otra parte, es un hecho reconocido hoy por un buen número de protestantes, que, pese a los rasgos intransmisibles del apóstol, como ligados que están al perfil personal de los Doce, vemos en sus manos un depósito que Cristo les confiara para bien de su Iglesia; y que quiso perpetuar en ella al ritmo normal de la « diadoché » (109). Esto supuesto, una cruz apriorística sobre la posibilidad de la sucesión apostólica, reviste todos los caracteres de una arbitrariedad notoria, preñada de consecuencias. La lógica no condena como absurdo el encuentro de los dos conceptos sucesión y apostolado.

No se nos escapa, claro está, que el problema no es de pura lógica, de sucesión *ut sic;* sino más bien de sucesión en una determinada *religión revelada.* Compete a la carta fundacional de la Iglesia, la precision de su estructura. ¿Late en ella algún artículo hostil a la sucesión, que, de manera

(108) El tema es explícito en el Antiguo Testamento. Lo recoge y matiza luego, la exégesis judaica y patrística.

(109) Cfr. p. e. la monografía de HOFFMANN, *op. c.* en lo capítulos iniciales, y de PAQUIER, *op. c.*, passim.

directa o indirecta, pueda legitimar la oposición por principio? Imposible esquivar aquí una de las raíces de disensión radical entre las confesiones cristianas. Los protestantes apelan a la « sola scriptura » (110). El silencio de la « diadoché » en el Nuevo Testamento les parece fundamento suficiente para anatematizar la doctrina de la sucesión. Por ser extra-canónica, piensan, no puede en modo alguno ser normativa; debe ser un elemento adicional, heterogéneo; algo, en fin, ajeno a la pureza de lineas que concibiera el divino Arquitecto para su « ekklesía ».

Sin ánimo de simplificar un problema que abrió un abismo hace ya cuatro siglos, nos contentaremos con hacer notar, de paso, que la fórmula de la « sola scriptura » no se impone con la evidencia de los principios; más aun, que se la combate como erronea en amplias zonas de creyentes. ¿Puede aducirse, en estas condiciones, como soporte del postulado adverso a la « diadoché »? Si las discusiones son tan delicadas y los espejismos tan fáciles como sostiene Brunner, acusando de equívocos los resultados de tantos estudios sobre la « ekklesía » (111), lo prudente será adoptar una actitud modesta de estudio diuturno y docilidad perfecta a los grandes maestros, sin pretensiones de enmendar su plana con ligereza. Entre los grandes maestros, creemos poder contar a quienes, como Clemente Romano, pudieron recoger de labios apostólicos detalles concernientes al sentido de la revelación, que nosotros hemos de espigar trabajosamente en la literatura primitiva. ¿No es presuntuosa la actitud de quienes hoy, apoyados en un principio discutido entre los cristianos, pretenden dictar a Clemente lo que debió escribir y lo que no pudo conocer sobre la Iglesia, a pesar de reconocer su contacto personal con los arquitectos de la misma?

Pero venimos hablando hasta aquí en la hipótesis de un silencio neotestamentario del tema de la sucesión. No todos están de acuerdo: hay quienes lo reconocen vertido en términos modestos, que nada tienen que ver con el tecnicismo « diadoché » (112). No es el caso de solventar alegremente la controversia. Nos basta señalarla. El mero hecho de su existencia, basta para poner en entredicho el único sostén sólido que quedaba al postulado contrario a la « diadoché ».

Concluyendo: el tratamiento, en apariencia respetuoso, que el protestantismo hace de la I Cl., oculta una falla notabilísima. Se inspira en el principio adverso a la teoría de la sucesión apostólica. Principio apriorístico, que no justifica ni la lógica ni la revelación. Por muy necesario que se lo suponga para sostén del protestantismo, no vemos por qué haya de supeditarse a él un documento enteramente ajeno a las controversias que habían de suscitarse siglos después, en el seno de la Iglesia.

(110) Cfr. SCHMIDT, *art. c.*

(111) BRUNNER, *op. c.*, passim.

(112) No sólo entre los católicos. Menoud, Cullmann, el mismo Barth, reconocen la presencia del tema en el N. T. aun cuando se reserven luego su definición precisa.

2) *En plano de aplicaciones*

Era inevitable que el principio tiñera la exégesis, y la reconstrucción histórica, y aun la síntesis dogmática. Fatalmente habían de aparecer las zonas oscuras del mismo. Prosiguiendo la causa, tiene la I Cl. muchas reivindicaciones que hacer en este sentido. Nos contentaremos con señalar los capítulos más interesantes.

En terreno *filológico,* han podido muchos críticos disimular su hostilidad contra la doctrina de sucesión, apelando al silencio absoluto de la « diadoché » de los Doce en todo el I siglo cristiano. La alusión implícita de Clemente, es una denuncia paladina del desvío de estos autores.

Entre sus fallos más notables, figura en primera línea el haber basado la búsqueda del tema de la sucesión, apoyados en una fórmula de tipo histórico. No advirtieron que los escritos fechados en vida de los apóstoles, no eran susceptibles de semejante perspectiva. De hallarse el tema en los primeros escritos cristianos, estará cristalizado en expresiones de tipo profético (113). Sólo a partir de la I Cl., cuando sea posible una historia apostólica, muertos ya los protagonistas y con perspectiva cronológica suficiente, será posible un marco adecuado para la fórmula « diadoché ».

El segundo error consiste en haberse ceñido al tecnicismo como único criterio de selección de textos. La I Cl. habla el lenguaje de su tiempo; por eso le fue posible verter el tema en otras expresiones. No hace falta una lectura muy extensa, para advertir que en la literatura helenística son muy frecuentes las alusiones a la sucesión cristalizadas en términos muy varios y modestos (114). Hubo entonces, como las hay hoy y las habrá siempre, modulaciones de tipo estilístico, que sería erroneo interpretar invariablemente como ignorancia; y lo que es peor, como hostilidad contra el tecnicismo que se calla.

La rectificación de esos dos criterios permite ampliar indefinidamente el campo de investigación. Cabía sospecharlo por el mero hecho de ver la forma implícita con que Clemente alude a la sucesión de los Doce. No lo hubiera hecho así de manejar por vez primera ese concepto. Supone lectores avezados, no ya sólo a la expresión sino también al contenido. ¿Dónde pudieron ejercitarse? ¿Es verosímil que los escritos neotestamentarios no hayan aludido jamás al argumento? Sea lo que fuere, no es lícito en ningún caso reducir la evolución de la « diadoché » a las fases estrechas de una formulación idéntica. Caben otras expresiones equivalentes, que conviene tener en cuenta, para no inferir violencia a la historia.

(113) No ya sólo los escritos realmente primitivos; sino incluso los que ficticiamente suponen en su horizonte cronológico la presencia en vida de los Doce.

(114) Basta ver la formulación del tema en el Antiguo Testamento. Las expresiones son constantes. Y sin embargo sólo en los libros más recientes aparece el término « diadoché » en que se traducen otras expresiones arcaicas.

* * *

Y, efectivamente, *la historia* del tema se resiente de esos procedimientos que acaba de denunciar la I Cl. Al reconstruir sus lineas, habida cuenta exclusiva de los textos expresos de « diadoché », han formulado un esquema compartido por la mayoría de los críticos protestantes (115). Según él: 1) despunta la sucesión (= « diadoché ») en el catolicismo, bien entrado ya el siglo II; y no alcanza su desarrollo hasta el III. Corresponde la inspiración inicial del tema a los gnósticos, quienes se inspiraron a su vez en los escritos helenísticos; 2) inicialmente la « diadoché » se articula con el tema correlativo de la « parádosis » entendida también en forma técnica de un depósito doctrinal; 3) varios elementos condicionan decisivamente su aparición subitánea en el seno de la Iglesia: la necesidad de combatir las herejías que amenazaban anegar el cristianismo primitivo; y, correlativamente, la urgencia de descargar en una sola mano robusta, la del « epískopos » monárquico, los poderes absolutos de la comunidad.

Guarda la I Cl. reservas no leves contra esta reconstrucción histórica. Era inevitable que así fuera: porque la primera condición para intentar una síntesis, es la de reunir en su totalidad esencial los documentos substanciales. Al no haber dado audiencia a la I Cl., no es extraño que el edificio quede estrecho, inestable, deforme.

1) Ya la implicitud de la alusión clementina constituye un buen índice de la universalidad del tema de la sucesión en el clima del cristianismo naciente. Y siendo así, ¿qué necesidad tenía Ireneo de asistir a la escuela de los gnósticos, sus adversarios doctrinales, para aprender una estructura de « diadoché » que todos conocían y aplicaban en su tiempo? (116). Es un error pensar que el tema de sucesión nace y crece en el seno del cristianismo. Era ya un concepto adulto cuando lo conocieron los cristianos; no tuvieron que hacer sino aplicarlo, como uno cualquiera de los muchos términos pacíficamente introducidos en su vocabulario.

2) Precisamente por haber desorbitado la historia del tema, reducida a los textos en que interviene el tecnicismo, e interpretada con valor distinto del que tiene, ha sido posible formular como exclusivo el juego de « parádosis » y « diadoché ». Cierto que la « diadoché » reclama un depósito como elemento indispensabile del mecanismo. Pero limitarlo al

(115) Además de VON CAMPENHAUSEN. HOFFMANN... entre los autores citados, comparten esta misma teoría: A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2ª ed., Fribourg i. B. y Leipzig, 1888; F. HEILER, *Der Katholizismus: seine Idee und seine Erscheinung*, München, 1919; J. BÖNI, *Le problème de l'Église. Recherches sur le concept d'Église dans l'antiquité chrétienne*, Lausanne 1934; etc. BRUNNER, *op. c.*, pág. 109, hace algunas reservas en varios puntos; pero se hace solidario de varios extremos de la teoría.

(116) No deja de ser extraño el hecho de que los « católicos » primitivos hubieran de hacerse con las armas de los enemigos para poder ganar su batalla. Hemos examinado este punto en: *Gnósis kaì Diadoché*, Esame di una posizione ecclesiologica fondamentale nel protestantesimo contemporaneo (pro manuscripto), Torino, 1954-1955.

campo doctrinal significa tirar una raya sobre un gran porcentaje de « diadochaí » del helenismo. No hallamos en él limitación ninguna en cuanto a su elemento real. La « katástasis » clementina se halla por eso en perfecta línea clásica: puede ser un objeto aptísimo de transmisión sucesoria. La sucesión de los apóstoles no se inicia en la literatura patrística con la tradición de doctrinas, sino con el relevo de poderes. ¿Hemos de dar significación particular de hecho? Lo creemos sencillamente efecto del carácter ocasional que revisten los primeros escritos cristianos. El cisma de Corinto precedió en varias décadas a los devaneos de los gnósticos. Por eso la aplicación de la « diadoché » con el acento jurídico que le puso Clemente, precedió a la « diadoché » doctrinal de Ireneo.

3) Poner como elemento condicionador de « diadoché » la amenaza de las herejías, equivale a confundir la ocasión con la causa. Asímismo, afirmar que la « diadoché » no halla ambiente propicio sino en el supuesto de una monarquía de mando, significa desconocer los jalones más célebres de la historia del tema: Alejandro Magno tuvo no uno, sino muchos « diádochoi ». Pero atengámonos a los cargos dictados por la I Cl. Su referencia a la sucesión de los Doce no se supedita en absoluto a las maniobras del gnosticismo: la preocupación de la herejía, por extraño que pueda parecerle a Harnack (117), falta por completo en el horizonte clementino; asímismo prescinde de la situación unitaria o plural del episcopado en las diversas comunidades cristianas (118). ¿Por qué había de preocuparse de ello siendo como es la « diadoché » independiente de semejantes limitaciones?

Resulta claro que la I Cl. constituye un huésped incómodo para quienes aceptan el edificio histórico que acabamos de describir. Pero ¿cómo excluírla a nombre de la historia? No es posible hacerlo sin violentar sus derechos y ahogar su voz activa. Por otra parte escuchar su mensaje y reconocer sus derechos, implica la reforma substancial del edificio levantado con grandes masas de apriorismo, a pesar de sus apariencias positivas. La reivindicación de la I Cl. tiene resonancias decisivas en el campo de la historia. Es donde el postulado apriorístico alcanza su máximo de virulencia. Era natural que la réplica se hiciera sentir con idéntica intensidad aunque con signo contrario.

° ° °

La I Cl. extiende su denuncia al terreno *dogmático*. Sobre todo en el devenir de la Iglesia. A juzgar por el protestantismo, la sucesión apostólica supone un arranque y una evolución muy diversos de lo que fueron en

(117) Muestra extrañeza suma; pero reconoce ese fallo en la I Cl.: A. HARNACK, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der Römischen Kirche an die Korintische aus der Zeit Domitians (I Clemensbrief)*, Leipzig, 1929, pág. 101-102.

(118) *Ib.*, pág. 95.

realidad. Son ya clásicas a este respecto las descripciones que sitúan la Iglesia en la meta de una evolución lenta y trabajosa. En el principio, han imaginado algunos una predicación de un apacible reino de Dios en el interior de las almas, enteramente ajeno a la estructura y organización social que presupone la « diadoché » de los católicos (119). A nadie se le oculta que la tesis rebasa en mucho el ámbito de una pura interpretación histórica: entraña un juicio rotundo sobre la persona y obra de Cristo. Otro tanto acaece con la opinión de otros críticos posteriores empeñados en reducir el mensaje cristiano a una moral de naufragio, frente a la inminencia escatológica, metamorfoseada luego con habilidad, para adaptarla a la historia al ver que se aplazaba indefinidamente el fin previsto (120). En el horizonte escatológico primitivo, no tenía sentido el tema de la sucesión. Su nacimiento es posterior, ajeno a la mente y voluntad de Cristo. Hay en fin, un tercer esquema que enfoca la nueva religión cristiana a la manera de un puro reino del espíritu, desprovisto de jerarquía, sin diferenciación social, carente de instituciones; y, por lo mismo, en contraste con las exigencias jurídicas que entraña la « diadoché » (121).

La I Cl. formula la sucesión de los « aparchaí » y alude de manera implícita a la sucesión de los Doce, para sostén de la « katástasis » en el seno del cristianismo. Ahora bien, la « katástasis » con que Clemente cierra el capítulo 42° y la « diadoché » que inserta en el corazón del 44°, condenan con energía todas las reconstrucciones eclesiológicas que acabamos de evocar. Es cierto que Cristo y los apóstoles son los « kerykes » de la buena nueva (122); pero no dejan de ser por ello también los organizadores de las iglesias (123). El reino externo completa la señoría Cristo en las almas. Es verdad que los apóstoles llevan en su anuncio evangélico una fórmula escatológica (124); pero es una expresión que la I Cl. sitúa junto a una mirada amplia y comprensiva del futuro de la Iglesia (125), sin que se adivine entre ambas incomodidad ni contraste. En fin, no es el caso de recordar la dimensión « pneumática » en la constitución de la Iglesia primitiva; nos contentaremos con señalar que la I Cl. reúne intencionadamente tal vez, la actividad del Espíritu y las decisiones de la jerarquía en el acto jurídico de la constitución de los ministros (126). En una palabra, para Cle-

(119) Es clásica la tesis harnackiana. Cfr. A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1899-1900.

(120) J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1892; A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902; *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-1908; A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen, 1906; *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1913.

(121) Cfr. E. Renan, *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*, Paris, 1923; J. Reville, *Les origines de l'épiscopat. Etude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'empire romain*, Paris, 1894; E. de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, 3 t., Paris, 1858.

(122) Cfr. *I Cl.*, 42, 1-4.

(123) *I Cl.*, 42, 4, 5; 43, 1; 44, 1-2.

(124) *I Cl.*, 42, 3.

(125) *I Cl.*, 42, 4-5.

(126) Los candidatos a los oficios eclesiásticos deben someterse a la « prueba del espíritu » como condición previa a la « katástasis » (*I Cl.*, 42, 4); la disposición adi-

mente no existe el contraste que la teología protestante ha pretendido descubrir entre el cristianismo y el catolicismo; o, en fórmula más comprensiva de Brunner, entre la « ekklesía » y la « iglesia ». La jerarquía y el carisma, el futuro y el presente, lo individual y lo comunitario, hallan perfecta armonía en el documento clementino. De haber visto oposición en estos conceptos, no los hubiera asociado en apretada síntesis en torno a la « katástasis » y « diadoché », objeto predilecto de su atención en la lección pastoral dictada a los Corintios.

° ° °

Preguntábamos al principio de estas páginas por el alcance del testimonio clementino, encerrado en la modesta implicitud de sus « ellógimoi ». No era fácil adivinar su amplia resonancia.

Clemente recoge en sus capítulos centrales un *tema literario* a la vez que suscribe un *hecho histórico*. Su eco se deja sentir distintamente en todo el ámbito de las ciencias sagradas:

1) Enmarcado en las coordenadas clementinas, *el tema de la sucesión* implica: *a*) *un origen* diverso del que le asigna el tradicional esquema protestante; no sujeto a inspiraciones gnósticas y libre de ambiciones jerárquicas; *b*) *un concepto* más ágil del que tenía en aquel cuadro, en el que juega papel primordial la analogía entre los protagonistas de la sucesión, la amplitud ilimitada del depósito y la encarnación auténtica de las instituciones divinas en categorías humanas; *c*) *una expresión*, en fin, movida y varia, cual corresponde al estilo de aquel tiempo; y en ningún modo restringida monótonamente al tecnicismo de la « diadoché ».

2) Al suscribir Clemente como *hecho histórico* la sucesión de los Doce, resulta que: *a*) *el exegeta* queda obligado a reconocer cuando menos la realidad literaria del tema, bien perfilado en la base de la argumentación central clementina; *b*) *el historiador* atento al tiempo y geografía de la I Cl., no puede rehusar al tema un soporte real; y *c*) *el dogmático* se ve forzado a revisar sus esquemas: los católicos para reforzar con gozo sus tesis; los protestantes para examinar las quiebras posibles del mensaje clementino. Su oposición es básica; no pueden en modo alguno plegarse ante un documento desprovisto de autoridad canónica.

Pero de todas formas queda la enemistad, irreconciliable, del protestantismo y la I Cl. El NO de aquél está en oposición estridente con el SI

cional que dictan los apóstoles para asegurar la « diadoché », se inspira en una ciencia carismática (*I Cl.*, 44, 1-2). Esta presencia del espíritu no suprime la división neta de jerarcas y fieles en que se basa la argumentación clementina. Distinción meridiana al constituir los primeros ministros « de los futuros creyentes » (*I Cl.*, 42, 4); en la colación de los ministerios, corresponde a los jerarcas la « katástasis », la comunidad « asiste » (*I Cl.*, 44, 3).

de ésta. Un NO difícil de sostener en dogmática sin violentar la historia; e imposible de formular en historia, sin reducir a silencio forzado la exégesis. Una dogmática semejante en una religión revelada, parece sujeta a arduos problemas de estabilidad y de equilibrio. Basta un testimonio como el clementino para ponerlo en evidencia. Habíamos apelado a su tribunal en una cuestión de historia. Y su fallo parece ser inapelable.

ANTONIO Mª JAVIERRE, S.D.B.

Torino, 1957 y septiembre.

UNA QUESTIONE INEDITA DI PIETRO DA PALUDE SULLA UNICITÀ DELLA FORMA NEL SINOLO ILEMORFICO

(*In 2 Sent.*, d. 31, q. 4)

Il volume dedicato dal P. Martin alle controversie teologiche dell'inizio del secolo XIV, a proposito del peccato originale (1), raccoglie — tra gli altri — due testi di Pietro da Palude: la q. 4 della dist. 31 del secondo libro del *Commento alle Sentenze*, e le dist. 30-33 dello stesso; la prima nella *prima parte* (2), le altre nella *prima sezione* della *seconda* (3).

Di queste ultime non abbiamo per il momento nulla da dire; è invece alla prima che abbiamo voluto dedicare le nostre attenzioni, e con esse quanto immediatamente segue. E non senza ragione, o comunque per mero caso, giacchè occupandoci, per un verso, dell'intero *Commento alle Sentenze* di Pietro, anche la distinzione in questione ci è venuta a sua volta naturalmente tra mano; e poi giusto per via dei preliminari con cui il Martin la introduce. A sua volta ne aveva infatti subodorato il problema, rilevando come essa si stacchi nettamente dal contesto nel quale la si trova inserita, sia dal punto di vista della forma (4), sia per via del suo stesso contenuto (5).

Quest'ultimo, soprattutto, è decisivo. Il Martin non ha pubblicato del testo che una piccola parte, quella cioè che interessava il titolo della sua indagine; egli non ha pertanto avuto modo di dare il peso che meritano a talune incongruenze, che una lettura del testo poco meno che superficiale, rivela. Intendiamo dire di rimandi a contesti, che tutto fa supporre im-

(1) MARTIN R. M., *La controverse sur le péché originel au débu' du XIVe siècle*. Textes inédits. Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et Documents. F. 10. Louvain 1930.

(2) *Op. cit.*, p. 137 ss.

(3) *Op. cit.*, p. 235 ss.

(4) *Le genre littéraire de ce morceau est assez différent des autres exposés qui précèdent et suivent. Il présent tous les caractères d'une* Quaestio disputata (*Op. cit.*, p. 137).

(5) ... *La plupart des objections et des réponses ont été puisées chez Hervé, dont Pierre — fait bizarre — reprend ici la doctrine, alors que dans la distinction précédente il venait de se séparer du maître breton, dans l'explication de la notion du péché originel* (*Op. cit.*, l. c.).

mediatamente precedenti, e che invece risultano inesistenti nell'ambito della questione quale Pietro da Palude la presenta. A titolo di esempio eccone uno caratteristico, e che ha ancora il torto di cadere entro i limiti di quel tanto di testo che il Martin pubblica: Pietro da Palude discorre delle cause del difetto di giustizia originale nella posterità di Adamo, e dopo aver detto di Dio *nolens eam largiri*, chiama in causa Adamo, e continua: *Et quantum ad hoc contrahitur peccatum originale ab illis qui descendunt ab Adam secundum rationem seminalem... Tales autem sunt ad quorum productionem agit semen viri. Et quia* SUPRA *ostensum est quod semen effective producit hominem...* (6). *Supra*, dove? — Nella questione che abbiamo tra mano, non se ne dice nulla; nelle precedenti, si suppone, sì, una tale causalità, ma non se ne dice affatto per se stessa. A che contesto terminerebbe allora il rimando in questione?

Dei codici che il Martin utilizza (7), uno, il Vat. lat. 1073, recherebbe in margine la indicazione: *Her(veus)* (8), e lo stesso Martin commenta: *Il est cependant hors de doute que la thèse combattue par l'auteur est une théorie d'Henri de Gand. Ce qui explique et justifie en partie la susdite inscription, c'est que la plupart des objections et des réponses ont été puisées chez Hervé...* (9). La cosa non sarebbe evidentemente impossibile; e però il codice in questione ha non tanto: *Her(veus)*, ma inequivocabilmente: *De Her(veo)*. Di più esso possiede un indice nel quale, al f. 188va, a proposito di quanto ci riguarda, si legge: *Quarta quaestio est utrum unio ad materiam primam sit causa contrahendi originale, habens tres opiniones. Prima opinio Henrici ponentis in homine duas formas, scilicet corporeitatis et animam rationalem. Secunda opinio Anglici, quod in homine sunt plures formae partium non dantes esse actuale. Tertia opinio communis, quod in homine est tantum una forma.* HOC TOTUM DE HERVEO (10). A norma quindi di quest'ultima determinazione, la segnalazione: *De Herveo*, andrebbe riferita, non alla sola « maggioranza delle obiezioni e delle risposte corrispondenti », ma all'intiera trattazione; Pietro l'avrebbe tolta di peso, in altre parole, a Erveo di Nédellec. Ci siamo chiesti, a questo punto, se la cosa meritasse credito. Poichè, co-

(6) *Op. cit.*, p. 142. Ci permettiamo ancora di rilevare come l'immediato seguito del testo non presenti senso compiuto: *Et quia supra ostensum est ... non obstante resolutione in infusione animae usque ad materiam primam, adhuc stat, quod quantum ad hoc proles contrahunt a parente talem carentiam. Eodem etiam modo contrahit debitum habendi. Ad quorum productionem agit semen, descendens ab Adam ...* (*Ib.*). Il *quorum* suppone evidentemente un qualcosa che grammaticalmente lo regga, nel contesto immediatamente precedente. Sulla base dei manoscritti che il Martin utilizza, il testo resta quel che è. Non così se lo si confronta con quello della fonte da cui, come diremo, esso è stato tolto. Questo rivela infatti un homoioteleuton dopo *habendi: Eodem etiam modo contrahit debitum habendi, quia illis solum inest debitum habendi, ad quorum productionem ...* Cfr. T(extum, nel seguito), p. 616.

(7) Basilea, Bibl. Univ., B.II.22, f. 174ra-178va; Roma, Bibl. Vat., Lat. 1073, f. 128ra-131rb; Parigi, Bibl. Mazarina, 899 (senza paginazione).

(8) *Op. cit.*, p. 137 e 138.

(9) *Op. cit.*, p. 137.

(10) L'identica nota si legge nel codice basileense al f. 262ra.

munque, analoghi sospetti nei confronti di altri — e non pochi — testi di Pietro da Palude si erano rivelati più che fondati, ci siamo presa la briga di effettuare anche per il caso in questione un qualche confronto.

Quello effettuato con la *Materia de formis* del *De quatuor materiis* (11), diede sì risultati positivi, ma non del tutto soddisfacenti. Ci siamo pertanto rivolti al *Tractatus de unitate formarum* (12), e qui le nostre indagini furono coronate da successo, così come i nostri sospetti trovarono il più giustificato fondamento: Pietro da Palude copia alla lettera da tale trattato tutta la sua questione.

Onde dare una idea della cosa, ci permettiamo presentare lo schema dell'imponente trattato (13), onde poi riconnettervi i testi utilizzati da Pietro. A tal fine ci varremo dei codici: Basilea, Bibl. Universitaria B.III.22., f. 112va - 141rb (=U); Roma, Vat. lat. 859, f. 98rb - 118ra (=T); Roma, Vat. Borgh. 315, f. 89ra - 109ra (=O); Roma, Vat. Barber. lat. 340, f. 1ra - 21vb (=R); seguiremo prevalentemente U, segnando in corsivo i sottotitoli che questo codice inserisce man mano nei limiti stessi delle varie colonne, ricavandone lo spazio necessario ai danni del testo.

TRACTATUS DE UNITATE FORMARUM

A. - Ut ordinatius possint inveniri, et per consequens ad ea responderi, argumenta quae solent fieri contra unitatem formae substantialis in eodem supposito:

Primo ponendae sunt rationes probantes in omni substantia creata esse plures formas substantiales.

Secundo ponendae sunt rationes hoc probantes in corporibus generaliter, et praecipue in generabilibus et in corruptibilibus.

Tertio ponendae sunt rationes hoc probantes quantum ad mixta.

Quarto ponendae sunt rationes quantum ad animata generaliter, et praecipue quantum ad plantas sive insensibilia.

Quinto ponendae sunt rationes hoc probantes quantum ad alia generaliter.

Sexto et ultimo ponendae sunt rationes hoc probantes quantum ad hominem, ubi etiam ponuntur speciales, quae specialem difficultatem ingerunt de Christo homine. U 112va, T 98rb, O 89ra, R 1ra.

1. - Quantum ergo ad primum ... Ib.
2. - Rationes probantes plures formas in compositis ex forma et materia generaliter, et praecipue in rebus corruptibilibus, quod dico propter corpus coeleste, quod est incorruptibile, licet sit compositum ex materia et forma, ut ponitur a magnis, haec sunt ... U 112vb, T 98va, O 89rb, R 1rb.
3. - Rationes probantes praedictam pluralitatem formarum in mixtis, sunt istae ... U 113va, T 99ra, O 89vb, R 1vb.
4. - Rationes generaliter praedictam pluralitatem probantes in viventibus sunt haec ... U 113vb, T 99rb, O 90ra, R 2ra.

(11) Cfr. MARTIN R. M., *La table des matières de l'ouvrage De quatuor materiis d'Hervé de Nédellec, O. P.*, « Rev. des sciences philos. et théol. », 1929 (18), pagine 292-295. — Di essa, come anche della *Materia de esse et essentia*, è in corso di preparazione una edizione critica. Come diremo altrove, la prima è ripresa e rifusa nel *Tractatus de unitate formarum*.

(12) Cfr. GLORIEUX P., *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, Paris 1933, T. I, p. 199, n. 64, a).

(13) Di esso contiamo preparare personalmente la edizione.

5. - *Hic ostenduntur rationes probantes praedictam pluralitatem generaliter in omnibus animalibus* ... U 114ra, T 99va, O 90ra, R 2rb.
6. - *Hic ponuntur rationes naturales ad probandum plures formas substantiales in homine* ... U 115rb, T 100rb, O 90vb, R 3ra.
7. - *Hic ponuntur rationes quae sunt theologicae, ad probandum plures formas substantiales in homine* ... U 117rb, T 101vb, O 92ra, R 4vb.
8. - *Hic ponuntur rationes probantes specialiter in homine Christo pluralitatem formarum substantialium* ... U 117vb, T 102ra, O 92va, R 5ra.

B. - Responsio. Ad maiorem evidentiam huius quaestionis sic procedendum est quod:
Primo improbabuntur positiones, quae ponunt plures formas dantes esse actu.
Secundo improbabitur quaedam specialis positio, quae ponit, praeter unam formam substantialem dantem esse actu, plures alias formas non dantes esse actu, sed in absentia illius ultimae formae dant esse actu, et vocantur ab eis formae habituales sive formae partium.
Tertio quomodo se habeant dispositiones, quibus materia disponitur ad formam, ad ipsam formam ad quam disponunt.
Quarto et ultimo, solventur rationes positae ad improbandum pluralitatem formarum.
I. - Quantum autem ad primum, intendo procedere modo quo processum est in arguendo, quia:
Primo improbatur positio quae ponit plures formas in omnibus substantiis creatis generaliter.
Secundo improbabitur positio, quae ponit hoc in omnibus compositis ex materia et forma, et praecipue in generabilibus et corruptibilibus.
Tertio, positio quae ponit hoc in mixtis.
Quarto, positio quae hoc ponit in viventibus.
Quinto, positio quae hoc ponit in animalibus.
Sexto, quae hoc ponit in homine.
Septimo, quae hoc ponit in Christo.
1. - *Contra ponentes plures formas secundum numerum praedicabilium.* Circa primum est considerandum quod quidam posuerunt numerum formarum substantialium in eodem existentium, secundum numerum praedicabilium generis substantiae ... U 119ra, T 102vb, O 93rb, R 6ra.
In reprobando autem istam positionem, intendo sic procedere, quia:
Primo intendo ostendere quod ex pluralitate praedicabilium, existentium in eodem praedicamento et praedicantium de eodem, non oportet sequi plures formas esse in eodem.
Secundo intendo ostendere quod impossibile est quod secundum diversa praedicabilia, existentia sub invicem, sint diversae formae in eodem.
Tertio ostendo quod ex ordine praedicamentali sequitur necessario oppositum eius, quod auctores huius positionis intendunt, unam scilicet formam tantum esse in qualibet substantia particulari. U 119ra, T 103ra, O 93rb, R 6ra.
1) *Rationes probantes quod non oportet ponere pluralitatem formarum substantialium, secundum numerum praedicabilium existentium in genere substantiae.* Primum ostendo ad praesens triplici ratione ... U 119ra, T 103ra, O 93rb, R 6ra.
2) *Rationes probantes quod, non solum non oportet ponere plures formas substantiales secundum plura praedicabilia, immo quod sit hoc impossibile, et hoc primo ex ipso ordine praedicamentali.* Deinde intendo ostendere quod impossibile est ... Hoc autem ostendo:
Primo rationibus sumptis ex ipso ordine praedicamentali.
Secundo ex habitudine generis ad differentiam per quam dividitur.
Tertio ex habitudine speciei ad genus. U 119rb-va, T 103rb, O 93va, R 6rb.
a) Primum ostendo quatuor rationibus ... U 119va, T 103rb, O 93va, R 6rb.
b) *Rationes ad idem ex habitudine generis ad speciem.* Deinde ostendo idem ex

habitudine generis ad speciem, et quantum ad hoc pono quatuor rationes ... U 119vb, T 103va, O 93vb, R 6va.

c) *Rationes ad idem, sumptae ex habitudine generis ad suam differentiam divisivam.* Deinde ostendo idem ex habitudine generis ad suam differentiam divisivam, et hoc ostendo sic quatuor rationibus ... U 120rb, T 103vb, O 94rb, R 7ra.

3) *Hic ponuntur rationes ad probandum quod ex ordine praedicamentali sequitur non esse in eodem nisi unam formam substantialem.* U 120vb, T 104rb, O 94va, R 7va.

2. - *Rationes probantes quod in nullo composito ex materia et forma sint plures formae.* Reprobata ergo opinione illorum, qui posuerunt generaliter in omni substantia existente in genere plures formas secundum pluralitatem praedicabilium ... Nunc accedendum est ad reprobandum opinionem illorum, qui ponunt generaliter in omni composito ex materia et forma plures formas substantiales. In improbando ergo istam opinionem sic procedam, nam:

Primo ostendam hoc generaliter esse impossibile in omnibus compositis ex materia et forma.

Secundo ostendam idem specialiter in incorruptibilibus.

Tertio in substantiis generabilibus et corruptibilibus. U 121^{rb-va}, T 104va, O 94vb-95ra, R 7vb.

1) Ad primum ... adduco quinque rationes ... U 121va, T 104va, O 95va, R 8va.

2) *Rationes probantes unitatem formae in compositis incorruptibilibus.* Deinde ostendo idem esse in incorruptibilibus corporibus, sicut sunt corpora coelestia, supposito quod in eis sit materia. Et ad hoc adduco duas rationes ... U 122ra, T 105ra, O 95va, R 8va.

3) *Rationes probantes idem generaliter in compositis corruptibilibus.* Deinde ostendo idem generaliter de omnibus substantiis generabilibus et corruptibilibus. Circa hoc autem potest esse triplex opinio ... U 122rb, T 105rb, O 95va, R 8va.

a) *Rationes probantes quod in rebus corruptibilibus non est aliqua forma perpetua et incorruptibilis, praeter formas corruptibiles.* Primam opinionem, si quis eam poneret, reprobo triplici ratione ... U 122rb, T 105rb, O 95va, R 8va.

b) *Rationes probantes quod impossibile est in generabilibus et corruptibilibus subiectum generationis et corruptionis esse compositum ex materia et forma.* U 122va, T 105rb, O 95va, R 8^{va-vb}.

c) *Rationes probantes quod compositum ex materia et forma substantiali non possit esse subiectum formae substantialis cuiuscumque.* Ostendo quod ... et hoc ostendo duplici ratione ... U 123ra, T 105vb, O 96ra, R 9ra.

3. - *Rationes probantes formas substantiales elementorum non manere in mixtis per essentias suas.* U 123rb, T 105vb, O 96rb, R 9rb.

4. - *Rationes probantes unitatem formae substantialis in viventibus generaliter, ubi etiam ostenditur quod corpus, quod est pars in vivo, et corpus, quod est genus, non sunt diversa re, sed tantum ratione; unde etiam nec corpus est pars vivi secundum rem, sed secundum rationem.* U 124rb, T 106va, O 97ra, R 10ra.

5. - *Rationes probantes unitatem formae in animalibus.* Nunc restat ostendere ... et quia ostensum est quod generaliter in omnibus viventibus non est aliqua forma praeter animam, specialiter ad istum articulum pertinet ostendere non esse in animalibus plures animas, quarum una sit vegetativa et alia sensitiva. U 125ra, T 107ra, O 97va, R 10rb.

6. - *Rationes probantes unitatem formae in homine; et primo ponitur positio Henrici cum sua declaratione, qui posuit cum anima rationali formam corporeitatis, eductam de potentia materiae.* U 125rb, T 107rb, O 97va, R 10va.

1) De hoc autem est quaedam opinio, quae mihi videtur singularis quantum ad doctores qui scripserunt usque nunc, scilicet quod in solo homine sunt plures formas substantiales, in aliis autem una sola. U 125rb, T 107rb, O 97^{va-vb}, R 10va.

Improbatio praedictae positionis Henrici. Istam autem positionem intendo reprobare quinque rationibus. Duae primae sunt ostensivae, et tres sunt ducentes ad impossibile. U 125va, T 107va, O 97vb, R 10vb.

2) *Reprobatio illorum, qui ponunt, cum anima rationali, animam sensitivam de potentia materiae eductam* (?). Alii ponunt cum anima rationali, animam sensitivam, eductam de potentia materiae, et praeter hoc formam corporeitatis, quam etiam, una cum anima vegetabili vel sensibili, ponunt in aliis ab homine. Sed contra illos ... U 128ra, T 109rb, O 99va, R 12va.

7. - *Rationes probantes specialiter non esse in Christo plures formas, vel elementorum, vel plures formas quarum una sit forma carnis et alia ossis, et sic de aliis.* U 128rb, T 109va, O 100ra, R 12vb.

II. - *Hic ponitur positio illorum, qui ponunt plures formas habituales non dantes esse; et quomodo ostendunt fratrem Thomam fuisse huius opinionis.* U 128va, T 109va, O 100ra, R 12vb.

Improbatio praedictae opinionis de formis habitualibus. Hanc opinionem credo esse falsam, et fratrem Thomam nunquam tale quid sensisse. Hanc autem opinionem improbo quinque rationibus ... U 128vb, T 109vb, O 100rb, R 13ra.

III. - *Quomodo dispositiones se habeant ad formam substantialem et in ipso fieri et in ipso facto esse.* U 130rb, T 110vb, O 101rb, R 14va.

Quomodo se habeant dimensiones interminatae ad formam substantialem, et quid sit dimensio interminata. U 131rb, T 111rb, O 101vb, R 15ra.

IV. - Modo restat respondere ad rationes (1-151) ... U 131va-141rb, T 111va-118ra, O 102ra-109ra, R 15rb-21vb.

Fin qui il *Tractatus* (14).

La questione di Pietro da Palude può invece essere distribuita come segue:

A. - Una prima sezione introduttoria, consueta in una *quaestio,* ove sono prospettati gli argomenti pro e contro la tesi, la pluralità delle forme nel caso: *Et videtur quod concurrat alia forma... In contrarium est quia ex duobus entibus in actu...* (15).

B. - La *responsio* comprende tre grandi sezioni, facenti capo ciascuna a una opinione particolare: *Supposita unitate formarum in omnibus aliis ab homine, sunt tres opiniones de homine...* (16).

1. - La prima è *a)* anzitutto debitamente recensita; e *b)* corroborata poi da una serie di cinque argomenti d'indole teologica; quelli di competenza della ragione naturale sono invece lasciati da parte *causa brevitatis,* come vi si dice (17); con tutto ciò c'è chi non la ritiene viabile: *c)* due sono fondamentalmente le critiche di cui viene fatta oggetto: *Hanc autem positionem alii improbant duabus rationibus ostensivis...* (18).

2. - Anche la seconda opinione è *a)* anzitutto recensita; essa si raccomanderebbe poi *b)* per via della stimabilissima autorità di Tommaso

(14) Non passino inosservate le analogie che legano tale distribuzione, a quella che Riccardo di Mediavilla ha dato alla propria *Quaestio de gradu formarum.* Cfr. ZAVALLONI R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes,* Philosophes Médiévaux, II, Louvain 1951. — Pur dicendo del *Tractatus de formis,* pubblicato sotto il nome di Erveo nella edizione veneta del 1513, lo Z. passa sotto silenzio il nostro *De unitate formarum.* A nostra volta, diremo altrove delle analogie in questione.

(15) Cfr. T, p. 598 s.

(16) Cfr. T, p. 599.

(17) *Omissis autem causa brevitatis rationibus naturalibus, adducuntur ad hoc rationes theologicae quinque, praeter tactas in arguendo.* Cfr. T, p. 600.

(18) Cfr. T, p. 601.

d'Aquino, sulla quale — a quanto si dice — farebbe leva: *Huius etiam opinionis dicunt fuisse fratrem Thomam, et ad hoc adducunt multa dicta eius...* (19); e però, a sua volta, *c)* non merita in fondo eccessiva considerazione: *Hanc autem opinionem, alii primo improbant, secundo ostendunt non esse de mente fratris Thomae...* (20).

3. - Segue infine la terza opinione, imposta da una batteria di tre argomentazioni: *Tertia opinio est quod in homine non est nisi una forma substantialis, quae est anima rationalis, quod probant aliqui tribus rationibus ducentibus ad impossibile...* (21).

C. - Chiude il tutto la dissoluzione degli argomenti proposti ai danni della tesi unicistica che la *quaestio* propugna, e di quelli recati a proprio vantaggio dalla prima delle opinioni recensite e discusse nella *responsio: Ad argumenta in contrarium respondent aliqui sic, et primo ad illa quae tacta sunt in arguendo, deinde ad illa quae in prima opinione* (22).

A confronto effettuato, l'intiera *quaestio* di Pietro da Palude si dissolve senza residui nel trattato di Erveo (23). Senza residui, giacchè non si possono considerare tali le brevissime considerazioni introduttorie, annesse ai vari testi riprodotti, con l'unica intenzione di ricollegarli nella nuova unità. Così la sezione introduttoria A. di Pietro si ritrova tutta nella sezione A.7. di Erveo. La B.1.a., la recensione cioè della prima opinione, nella B.I.6.1) del *De unitate;* la B.1.b., i cinque argomenti teologici che la fondano, nella A.8.; la B.1.c., la sua critica, la si ha di nuovo nella sezione B.I.6.1.) dello stesso trattato. Tutta la sezione B.2., e cioè la recensione della seconda opinione, la *auctoritas* che la fonda, e la critica che la demolisce, riproduce tale e quale la sezione B.II. del trattato di Erveo. La sezione B.3., e cioè quanto Pietro considera come terza e definitiva opinione, si ritrova ancora nella sezione B.I.6.1) dello stesso. La sezione C. infine, con la quale si chiude la *quaestio* di Pietro, non è che la sezione B.IV. del *De unitate.*

La fedeltà della trascrizione di Pietro è assoluta, sì da poter considerare la sua redazione, un ulteriore esemplare del *Tractatus,* nei testi — si intende — che da esso desume. Quanto Pietro introduce di suo è assolutamente insignificante; ed egli stesso ne è pienamente consapevole, a giudicare dal tono distaccato con il quale interviene. Con un testo quale: *Hanc autem opinionem alii primo improbant; secundo ostendunt non esse de mente fratris Thomae; tertio ostendunt quomodo partes habent esse totum in potentia; quarto respondent ad dicta fratris Thomae...* (24), per esempio, introduce la critica alla seconda delle opinioni che recensisce, quella nella quale l'autorità e lo stesso buon nome di Tommaso d'Aquino sono in gioco. E del resto, la terza opinione, quella che dovrebbe essere la definitiva, non ha di meglio

(19) Cfr. T, p. 604.
(20) Cfr. T, p. 605.
(21) Cfr. T, p. 610.
(22) Cfr. T, p. 615.
(23) Va eccettuato l'argomento: *In contrarium est quia ex duobus entibus in actu ...* Cfr. T, p. 599.
(24) Cfr. T, p. 605.

in fatto di preliminari: *Tertia opinio est quod in homine non est nisi una forma substantialis, quae est anima rationalis, quod probant aliqui...* (25). Tutto qui. Unico testo interessante per altri versi, e che dal confronto ci è risultato appartenere a Pietro, è quello nel quale si rimanda al terzo libro del *Commento alle Sentenze*, come a un testo preesistente: *Quod autem in homine Christo non sint nec fuerunt plures formae substantiales, probatum est in tertio libro vigesima secunda distinctione* (26).

Un certo significato possono però mantenere i criteri che hanno orientato la scelta dei testi utilizzati. È infatti evidente che Pietro, nella enorme massa di testi altamente significativi, di cui il *Tractatus* di Erveo è ricchissimo, ha scelto quelli direttamente collegati ad antagonisti facilmente individuabili, almeno da parte dei suoi contemporanei, se non del tutto da noi.

La prima delle opinioni recensite è infatti inequivocabilmente quella di Enrico di Gand: *Prima opinio est quod in solo homine sunt plures formae substantiales, in aliis autem una sola...* (27). L'indice sopracitato la dà del resto quale *opinio Henrici*. Il testo parallelo di Erveo ha però qualcosa di più: *Nunc restat ostendere in homine esse unam solam forman. De hoc est quaedam opinio quae mihi videtur singularis quantum ad doctores qui scripserunt usque nunc, scilicet quod in solo homine sunt plures formae substantiales, in aliis autem una sola* (28). Si dovrà pensare — per via del *singularis* — che allo studium domenicano si ignori ancora quanto peso abbia avuto la speculazione di Enrico al riguardo, sulla formazione della tesi analoga di Giovanni Duns Scoto? (29).

Problematica ci è invece rimasta la attribuzione della seconda opinione. L'indice di cui abbiamo detto sull'inizio, la dice *opinio Anglici*. Costui ritiene tra i cardini della propria sistemazione, la distinzione reale tra essenza ed essere, giacchè è su tale base che si disimpegna a proposito della unicità o meno dell'*esse* nel sinolo ilemorfico. Di più tiene non poco alla *auctoritas* di Tommaso d'Aquino, giacchè ne rivendica — a torto, come gli dimostrerà Erveo — i favori. Chi sia l'*anglicus* in grado di dare un siffatto parere, e sia ancora animato nei riguardi di Tommaso dai sensi in parola, allo stato attuale delle nostre conoscenze, non ci è stato possibile deciderlo. È tuttavia indubbio che la sua concezione — tale almeno quale Erveo la recensisce — risente non poco delle idee di Egidio Romano al riguardo. Tale *secunda opinio* ritiene infatti come tesi, quanto il *Theorema XVII* di Egidio propone come ipotesi, contro quanti, *veritatem minus subtiliter indagantes*, ritengono che, posta una pluralità di forme, si abbia per ciò stesso a porre una parallela pluralità di *esse* (30). A dire di Egidio la cosa non si impone per nulla,

(25) Cfr. T, p. 610.
(26) Cfr. T, p. 615.
(27) Cfr. T, p. 599.
(28) U 125rb. La nota che a questo punto lo stesso codice inserisce, dice: *Rationes probantes unitatem formae in homine, et primo ponitur positio Henrici cum sua declaratione...* E più in là (125va): *Improbatio praedictae positionis Henrici.*
(29) Cfr. Stella Pr., *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*, Torino 1955, p. 207 ss.
(30) Cfr. Hocedez E., *Aegidii Romani*

visto che qualsiasi forma, sostanziale o accidentale che sia, non dà l'*esse* per sè o sulla base delle proprie risorse, ma nell'unità del supposto, nel quale e per il quale consiste. Un confronto rende all'evidenza la cosa:

Theorema XVII

... Omnis forma sive substantialis sive accidentalis, non habet esse per se, sed est in supposito, et habet esse per esse suppositi ... Dicamus ergo quod esse fluit a forma totius, et quia non est nisi una forma totius, ideo unius suppositi est unicum esse. Per hoc autem unum esse est suppositum, et sunt omnes partes eius ... (31).

Secunda opinio

... Esse est actus suppositi et subsistentis; sed pars non est subsistens nec suppositum, sed habet esse per esse totius; igitur esse non habebit aliqua substantia a forma partis, sed a forma totius ... (32).

Chiudiamo con ciò i nostri preliminari. Nel testo che presentiamo, ci siamo valsi dei codici già citati: Basilea, Bibl. Univers., B.II.22 (=B), e Roma, Bibl. Vatic., Lat. 1073 (=V). Inutile dire che il confronto con il testo del *Tractatus de unitate formarum,* ci ha più d'una volta tolti d'impaccio.

I segni convenzionali usati nell'apparato sono i seguenti:

om = omittit
omh = homoioteleuton
inv = invertit
it = iterat
mrg = in margine
sv = supra versum
solum) modo = post *solum* addit *modo*
solum (modo = ante *modo* addit *solum*

Quarto quaeritur UTRUM UNIO AD MATERIAM PRIMAM[1] SIT CAUSA CONTRAHENDI ORIGINALE PECCATUM[2], AN UNIO CUM COMPOSITO EX MATERIA ET FORMA, ALIA TAMEN ANIMA REMANENTE.

Et videtur quod concurrat alia forma, quia proles contrahit peccatum originale a parente; sed non esset, nisi aliqua forma substantialis, quae erat in materia a parente ante adventum animae rationalis[3], maneret cum ea in sua infusione; ergo oportet[4] ponere in quolibet homine, praeter animam, aliam formam substantialem. Maior patet; minorem probo, quia tale peccatum non causatur a materia prima, nec ab anima, nec a coniunctione utriusque, cum hoc totum fuerit[5] in Christo, in quo tamen non fuit peccatum originale; ergo hoc est ab aliqua dispositione causata in materia ante adventum animae et manente cum ea; et si illa dispositio est forma substantialis, habetur propo-

Theoremata de esse et essentia, Museum Lessianum, Sect. Philos., 12, Louvain 1930. Il *Theorema* in questione suona come segue: *Omnis formarum pluralitas, non plura esse, sed plures essendi modos, aut plures determinationes materiae vel subiecti, causat et efficit. Quare sive una sive plures formae in re composita esse dicantur, semper tamen est unum tantum esse uniuscuiusque rei* (p. 111). — Egidio riprende lo stesso tema nella Quaest. Disput. XII, ma non ci è stato possibile — per il momento — procurarcene il testo.

(31) *Op. cit.*, p. 119.

(32) Cfr. T, p. 604.

[1] primam *om* V
[2] peccatum *om* BV
[3] rationalis) 174rb B
[4] oportet ergo *inv* V
[5] fuit V

situm; si autem sit accidens, idem sequitur, quia illud accidens[6] oportet fundari super aliquam formam substantialem immediatius inhaerentem materiae, quam inhaereat anima.

Si dicas quod illae dispositiones simul introducuntur[7] cum anima, et consequuntur ipsam; contra, quia illud quod est contra dignitatem alicuius formae et naturalem eius inclinationem, non consequitur eam naturaliter; sed dispositiones causantes tale peccatum sunt contrariae dignitati animae, et sunt contra eius inclinationem naturalem[8], cum eius naturalis inclinatio sit ad illud quod est bonum secundum rationem, in cuius contrarium tendit dispositio per quam contrahitur peccatum originale; ergo praedictae dispositiones non consequuntur[9] existentiam animae in materia[10], immo praecedunt, et per consequens fundantur super aliam formam manentem cum anima.

Si dicas quod peccatum originale non[11] est aliquid positivum, sed est tantum carentia iustitiae originalis cum debito habendi, et anima sic carens non potest tenere vires inferiores in perfecta oboedientia rationi; contra hoc arguitur sic: primo quia ista responsio ponit aliquam dispositionem virium inferiorum, per quam praedictae vires rebellant rationi; sed quod rebellat rationi non consequitur animam rationalem, sed magis antecedit; et per consequens stat quod concludebatur in praesenti ratione[12] praecedenti. — Secundo quia videtur in hac solutione falsum supponi, scilicet quod peccatum originale non sit nisi carentia talis iustitiae originalis et derelictio hominis suis propriis naturalibus, quia super illud (1): Homo quidam[13] descendebat a Jerusalem in Jerico, etc.[14] dicitur quod per illum significatur[15] genus humanum, quod per peccatum originale fuit gratuitis spoliatum et vulneratum in naturalibus; sed vulneratio naturalium[16] videtur importare, ultra spoliationem a gratuitis, quamdam dispositionem positivam naturam inficientem; ergo peccatum originale non est sola carentia praedictae iustitiae, ut tu ponebas. — Praeterea Deus est causa praedictae carentiae non largiendo praedictam iustitiam; sed Deus non est causa peccati[17]; ergo illa carentia non est peccatum originale.

Si dicas quod peccatum originale est carentia illius iustitiae cum debito habendi, et quod Deus non est causa illius debiti, licet sit causa carentiae; contra, quia nullus incurrit debitum habendi aliquid, quod suam naturam necessario non consequitur, nisi in quantum aliquis obligat ipsum ad illud habendum; sed solus Deus praedictam iustitiam contulit Adae, obligando eum cum sua posteritate ad eam, quae naturam humanam non necessario, saltem ex eius principiis, consequebatur; ergo Deus est causa huius debiti. — Praeterea Adam per peccatum suum privatus est praedicta iustitia, et caruit ea sicut et sua posteritas; sed non ponitur quod peccatum Adae fuerit praedictae iustitiae carentia; ergo nec peccatum originale, quod est peccatum suae posteritatis est illa carentia.

In contrarium est quia ex duobus entibus in actu non[18] fit per se et simpliciter unum[19], sed solum per accidens et sicut acervus; sed anima rationalis est ens actu etiam[20] natum[21] per se subsistere; compositum autem ex materia et forma similiter est ens actu; ergo homo non esset[22] quid unum simpliciter nisi sicut coelum et intelligentia movens; et sic nec anima esset eius forma, nec esset generatio hominis, cuius subiectum non esset yle, id est, materia prima, sed ens actu, et multa huiusmodi inconvenientia.

Responsio[23]: supposita unitate formarum in omnibus aliis ab homine, sunt tres opiniones de homine.

Prima opinio est quod in solo homine sunt plures formae substantiales, in aliis autem una sola. Positio autem eorum[24], qui hanc opinionem tenent, stare videtur in tribus.

(1) Luc., X, 30 ss.

[6] idem ... accidens *omh* V
[7] introducantur V
[8] non ... naturalem *om* V
[9] confert V
[10] modo B
[11] non *sv* V
[12] tempore B
[13] quidem B
[14] etc. *om* V
[15] signatur V
[16] in naturalibus V
[17] non ... peccati *om* B
[18] non) 128rb V
[19] unum *mrg* V
[20] et V
[21] nata V
[22] est B
[23] Responsio *om* B
[24] eorum *om* B

Primo enim declarant numerum formarum existentium secundum eorum opinionem in homine, et modum productionis earum, dicentes quod in homine sunt duae formae substantiales tantum, quae simul[25] producuntur, quia una, quam formam corporeitatis dicunt, educitur de potentia materiae, alia vero, scilicet anima rationalis, inducitur ab extrinseco; et ideo, quia ambae non educuntur de potentia materiae, sed altera tantum, respondet eis una potentia materiae; aliis autem formis naturalibus respondent diversae potentiae materiae, ita quod unicuique respondet sua propria potentia, nec duabus respondet una. — Secundo manifestant ordinem earum ad invicem et ad materiam, quia dicunt quod inter praedictas formas non est ordo temporis, ita scilicet quod intelligatur prius tempore fieri compositum ex materia et forma corporeitatis, educta de potentia materiae, et posterius tempore anima infundi; immo simul tempore et unica naturali transmutatione fit totum ex una materia et duabus formis praedictis. Est tamen[26] inter eas ordo naturae; qui quidem ordo naturae[27] qualiter[28] sit inter eas, ostendunt sic et dicunt quod illa forma educta de potentia materiae potest dupliciter[29] considerari, scilicet sicut dispositio vel sicut forma; si consideratur ut dispositio, sic dicunt quod immediatius inhaeret materiae ordine naturae, quam anima, ita quod comparando ipsam ad animam, ut dispositionem animae, ipsa est dispositio mediante qua anima inhaeret materiae; sed si consideretur ut forma, sic non est media inter animam et materiam, immo ambae, ipsa scilicet et anima rationalis ut sunt formae immediate[30] inhaerent materiae, et perficiunt eam immediate, et habent rationem unius formae in dando esse, quia scilicet non dant nisi unicum esse subsistentiae indivisibile. — Tertio ostendunt quomodo se habent in dando istud esse. Distinguunt ergo de duplici esse, scilicet esse essentiae et esse existentiae sive subsistentiae. Dicunt ergo quod quantum ad esse essentiae, sunt in homine tria esse, sicut et tres essentiae, scilicet materia et duae formae; quantum vero ad esse subsistentiae, dicunt quod in homine tantum est unicum esse indivisibile, datum a duabus formis, quae prout formae sunt, ambae materiam immediate perficiunt; et istud unicum esse habet intentionem mixtionis, sive rationem esse mixti, per rationem formae corporeitatis, sive a forma corporeitatis educta de potentia materiae, secundum quod per eam caro est substantialiter caro et os est os, sed ab anima habet praedictum esse rationem sive intentionem vegetabilis, sensibilis, et rationalis. Ad declarandum autem quomodo praedictae duae formae dent unum esse, adducunt duo exempla. Primum est quod non obstante quod in Christo sunt plures naturae substantiales formales[31], tamen communicant in uno esse simplici. Secundum exemplum est quia plures trahentes navem causant tantum unum modum tractus. Et sic etiam illae duae formae[32] communicant in uno esse, et dant tantum[33] unum esse. Et haec[34] est positio[35].

Omissis autem causa brevitatis rationibus naturalibus, adducuntur ad hoc rationes theologicae quinque, praeter tactas in arguendo. Prima talis est: ecclesia dicit se habere ossa sanctorum; sed non posset dici quod ecclesia plus haberet ossa sanctorum quam carnem vel ossa porcorum, sub quorum forma fuit illa prima materia quae postmodum fuit sub anima intellectiva sanctorum, si in morte fiat resolutio usque ad materiam primam, quia sicut nec de illis porcis aliquid, ita nec de sanctis aliquid remanet nisi materia prima; ergo non potest esse quin in morte sanctorum remaneat aliqua forma substantialis in materia, quae fuit in eis cum anima rationali. — Praeterea ecclesia cantat[36] in prima mortuorum: corpus quoque meum, licet modo putrescat; sed non posset dici putrescere corpus hominum mortuorum, nec plus cadaver ipsorum, quam corpus quorumcumque aliorum, sub quorum forma fuit materia cadaveris, si non remaneret in morte[37] aliqua forma substantialis, quae simul fuit in vivo cum anima; ergo oportet ponere aliam formam, praeter animam rationalem, quae remaneat post eius separationem. — Praeterea, idem numero corpus, quod nunc est mortuum, resurget; sed[38]

[25] simul) 174va B
[26] autem B
[27] qui ... naturae *omh* V
[28] qualitercumque V
[29] dupliciter potest *inv* V
[30] immediate *om* V
[31] formales *om* V
[32] formae *om* V
[33] tantum dant *inv* V
[34] haec *om* V
[35] ratio V
[36] cantat *om* V
[37] in morte *om* V
[38] sed) hoc V

non esset, nisi aliqua eadem forma, quae nunc est in corpore mortuo, esset cum anima in corpore resurgente; ergo oportet ponere in corpore resurgente aliquam formam, praeter animam rationalem[39]; et eadem ratione in homine vivo; non enim potest dici quod sint idem ratione suppositi, sicut dicitur de corpore Christi vivi et mortui, quia in alio a Christo non potest esse idem suppositum nisi sit eadem forma; quod autem idem corpus quod nunc est mortuum postea resurgat, patet per auctoritatem ecclesiae[40], quae dicit quod corpus meum, licet modo putrescat etc. — Si dicas quod sunt idem quantum ad materiam; contra, quia si propter identitatem materiae hoc diceretur, eadem ratione posset dici idem corpus[41] ignis et[42] aer ex quo ignis generatur; hoc autem falsum est; ergo non sufficit identitas materiae ad hoc quod dicatur corpus mortuum idem esse cum resurgente. — Praeterea, si materia quae fuit sub forma hominis transmutaretur ad formam ignis, vel misceretur alio corpori, si in qualibet generatione et corruptione fit[43] resolutio usque ad primam materiam, ablata quantitate qua distinguebatur ista materia a partibus aliis[44] materiae, non habet quo[45] distinguatur ab alia materia, cui miscetur, et per consequens non manet eadem materia quae prius erat; sed si ita est, nec etiam in eadem materia[46] communicarent corpus mortuum et corpus quod resurget; ergo impossibile est in generatione hominis vel corruptione fieri resolutionem usque ad primam materiam, vel etiam[47] in corruptione sui cadaveris; et per consequens oportet remanere eamdem formam, super quam fundatur quantitas in genito et corrupto, una cum aliis formis quarum una abicitur et alia introducitur.

Hanc autem positionem alii improbant duabus rationibus ostensivis. Prima earum sumitur ex esse quod dat forma substantialis quaelibet; quae talis est secundum istos: in aliis ab homine non possunt esse plures formae substantiales, quia unaquaeque earum daret esse existentiae simpliciter; sed si ponantur in homine plures formae substantiales, oportet quod quaelibet earum det esse simpliciter et completum; ergo sicut impossibile est esse plures formas substantiales in aliis, ita et in homine. Maiorem suppono ex dictis eorum, quia[48] ipsi expresse hoc dicunt quod in aliis ab homine non possunt esse plures formae substantiales, quia darent plura esse simpliciter; hoc autem non potest[49] esse secundum eos quod in eodem[50] sint plura esse simpliciter. Minorem vero probo sic, quia quod convenit formae substantiali in eo[51] quod substantialis est, convenit omni formae substantiali, quia quod convenit tali secundum quod tale, convenit etiam[52] omni tali; sed dare esse simpliciter convenit formae substantiali non aliter quam in eo quod substantialis est[53], quia per hoc quod est dare esse simpliciter differt forma substantialis[54], in eo quod substantialis[55], ab omni forma accidentali; ergo si ponantur plures formae substantiales in homine, sive ponantur omnes educi de potentia materiae, sive ponantur quaedam educi et quaedam non, quaelibet dabit esse simpliciter. Et sic patet minor et sequitur conclusio principalis, scilicet quod sicut in aliis ab homine, ita et in homine, impossibile est esse plures formas substantiales.

Sed ad hoc forte videretur sic posse[56] dici, scilicet quod forma substantialis differt in hoc ab accidentali, quia forma accidentalis, una vel plures, per se vel cum alio, nunquam dat esse simpliciter, sed substantialis semper dat esse simpliciter, vel ipsa per se solam, vel cum alia forma substantiali. Sed ulterius[57], formae substantiales differunt inter se, quia formarum substantialium quaedam est quae una sola per se dat esse simpliciter absque alia forma substantiali, sicut est illa cui soli respondet una potentia materiae, quales sunt omnes formae substantiales aliae ab anima rationali et forma corporeitatis in homine; quaedam vero est quae cum alia dat esse simpliciter et non per se

[39] rationalem) 174vb B
[40] per auctoritatem ecclesiae patet *inv* V
[41] corpus) 128va V
[42] et *om* B
[43] et V
[44] ab aliis partibus *inv* V
[45] quod B
[46] quae ... materia *omh* V
[47] etiam *om* V
[48] quia V
[49] potest *om* V
[50] eorum V
[51] in eo *om* V
[52] etiam? B, *om* V
[53] est *om* V
[54] substantialis) non aliter quam in eo quod substantialis est quia per hoc quod est dare esse simpliciter *it* B
[55] in eo quod substantialis *om* B
[56] posse sic *inv* V
[57] ulterius *mrg* B

solam, sicut quando una sola potentia materiae respondet pluribus formis, sicut est in homine, in quo una potentia materiae respondet formae corporeitatis et animae rationalis, propter hoc quod una educta est de[58] potentia materiae, et alia inducta ab extrinseco. Et haec videtur esse evasio istorum. — Sed haec responsio potest multipliciter improbari, et[59] primo sic[60]: quia in receptivo cuiuslibet formae, duplex potentia potest considerari; una per quam directe est subiectum formae et facit unum cum forma[61], sicut quantitas substantiae quantae est id per quod substantia quanta est, et potest esse subiectum figurae; alia est quaedam aptitudo in tali subiecto ad hoc quod possit transmutari a tali agente sicut liquabilitas vel mollities alicuius corporis quanti potest dici potentia per quam est figurabile; non quod corpus quantum, per talem liquabilitatem vel mollitiem, sit subiectum figurae, cuius est subiectum per solam quantitatem; sed quia talis liquabilitas vel mollities est quaedam aptitudo et dispositio in quanto, determinans ipsum ad hoc quod patiatur magis ab uno agente quam ab alio, vel ad hoc quod facilius patiatur ab eodem. Potentia ergo primo modo dicta, illud scilicet secundum quod aliquid est subiectum formae, quantum ad formam substantialem, est materia prima per essentiam suam; sola enim materia prima est subiectum formae substantialis, non aliquod accidens vel aliud quodcumque; et ideo sola essentia materiae est potentia respectu formae substantialis, et secundum rem es una numero respectu omnium formarum substantialium, quae habent esse in eadem parte materiae, vel successive sicut quandoque eadem pars materiae est sub forma ignis quandoque sub forma aeris, vel simul si possibile esset, ut isti ponunt. Potentia vero secundo modo dicta, quae est respectu formae substantialis, per quam scilicet habilitatur materia ad hoc quod a tali vel tali agente transmutetur ad formam substantialem, est qualitas passiva, puta siccum vel humidum vel mollities vel aliquid tale. Constat autem quod potentia, quam complet et perficit forma substantialis per esse quod dat, est[62] potentia primo modo dicta quia forma per se habet dare esse suo subiecto; ergo falsum est quod in quibusdam formis substantialibus, sicut in formis eductis de potentia materiae, respondeant diversae potentiae[63] diversis formis; immo realiter loquendo de potentia, quam[64] forma substantialis per se perficit dando sibi esse, est[65] una respectu omnium formarum, quae natae sunt esse in eadem parte materiae vel simul vel successive, modo quo expositum est. De tali autem potentia procedit responsio supra posita, aliter nihil[66] valeret, quia[67] propter esse simpliciter, quo forma substantialis perficit materiam, est quod non possint esse duae formae substantiales in eodem.

Sed forte adhuc diceretur ad hoc quod licet realiter sit una potentia materiae, loquendo de potentia quae[68] est subiectum formae respectu omnium formarum substantialium, modo quo expositum est, tamen in hoc differunt quia ista potentia non potest simul ordinari ad diversas formas educibiles de potentia materiae, quia unaquaeque complet et perficit potentiam materiae, sed bene potest ordinari simul ad diversas formas, quarum una educitur de potentia materiae et alia inducitur ab extrinseco, quia neutra per se dat esse simpliciter, sed ambae simul. — Sed hoc nihil est, tum quia non potest reddi ratio quare illa forma corporeitatis educta de potentia materiae non complet perfecte potentiam materiae, sicut aliae formae educibiles de potentia materiae; et sic anima adveniet enti in actu et erit accidens; tum quia illud quod non educitur de potentia materiae non minus habet complere potentiam materiae, per esse simpliciter ex quo inducitur in ipsam potentiam materiae, quam illud quod educitur de potentia materiae, quia hoc non convenit formae ex hoc quod educitur de potentia materiae, alioquin forma accidentalis quae educitur de potentia materiae perficeret dando esse simpliciter; forma etiam bovis aeque daret esse et perficeret[69] potentiam materiae si fieret miraculose a Deo, sicut si fieret per agens naturale educens de potentia materiae; tum quia duae formae non educibiles possent esse simul in materia, si forma non educibilis non dat

[58] de *om* B
[59] et *om* V
[60] sic) 175ra B
[61] gratia V
[62] esse V
[63] potentiae) 128vb V
[64] per (quam BV, *om* UTOR
[65] in V
[66] nihil *sv* B
[67] quod V
[68] quod V
[69] perficere V

esse completum; tum quia formam educi de potentia materiae importat quamdam dependentiam a materia, forma autem ex hoc quod dependet a materia non habet plus quod det esse simpliciter materiae, quam[70] forma quae non dependet, immo minus; unde relinquitur quod aliqua forma per se solam habet perfecte complere potentiam materiae et dare ei esse simpliciter, quia est forma[71] substantialis. — Si autem dicant quod illa forma educibilis, ideo non dat esse simpliciter per se, quia materia ordinatur mediante ipsa ad aliam formam; hoc est petere principium, quia hoc est quod quaeritur, utrum materia possit sive in homine sive in alio ordinari ad diversas formas substantiales, et ratio ostendit[72] quod non.

Secundo potest improbari ista prima responsio supra posita, quia si in materia sint diversae potentiae ordinatae ad diversas formas, ut dicunt, non videtur quod minus requirant diversas potentias, forma educta de potentia materiae et forma non educta, quam duae formae eductae; immo plus viderentur forma educta et forma non educta requirere diversas potentias, quam duae formae eductae, quia forma educta de potentia materiae requirit potentiam de qua educatur et in quam inducatur, forma vero non educta requirit potentiam in quam inducatur et excludit potentiam de qua educatur; diversae vero formae eductae de potentia materiae requirunt potentias et de quibus educantur et in quas inducantur. Et[73] ex hoc sic arguo: potentiae illae magis differunt in ratione potentiae, quae in paucioribus ad rationem potentiae pertinentibus conveniunt; sed potentia formae educibilis et potentia formae non educibilis conveniunt in paucioribus ad rationem potentiae[74] pertinentibus, quam potentiae diversarum formarum educibilium; quia potentia formae educibilis et potentia formae non educibilis non conveniunt nisi in hoc quod utraque est potentia in quam inducitur forma, potentiae vero diversarum formarum educibilium conveniunt in hoc quod utraque est potentia et[75] in quam inducitur forma et de qua educitur forma[76]; ergo non minus sunt diversae seu differentes in ratione potentiae, illae potentiae quae respondent formae eductae et formae non eductae, quam illae potentiae quae respondent pluribus formis eductis de potentia materiae, immo plus. Et sic falsum est dicere quod duabus formis, quarum una est educta de potentia materiae et alia ab extrinseco, respondeat plus potentia una quam duabus formis eductis, immo minus ut videtur.

Tertio potest illa responsio improbari, quia poterit aeque[77] sustineri plures formas esse in quolibet ente materiali, sicut in homine secundum viam istorum, quia dicetur quod quaelibet potentia materiae, de qua debet aliquod ens generari, respondet quodam ordine pluribus formis, uni mediante alia, et quod nulla dat esse completum, sed ambae simul. Nec valet quod ipse dicit, scilicet quod diversis formis eductibilibus de potentia materiae respondent diversae potentiae, et quod quaelibet completur per unam formam, quia dicetur quod hoc est verum de diversis formis quae non habent ordinem, sed de diversis formis habentibus ordinem non oportet quin una potentia respondeat eis, uni primo et immediate, alteri secundo et mediante prima; et quod ambae simul perficiunt materiam; nec sufficit una sine alia, si ita est quod forma substantialis ut forma substantialis una sola existens, non det esse simpliciter, si autem unaquaeque forma substantialis ut substantialis per se solam dat esse simpliciter[78], habemus intentum.

Secunda ratio ostensiva ad idem est talis: si aliqua forma educta de potentia materiae esset in homine una cum anima rationali, illa forma magis deberet esse anima sensitiva quam forma corporeitatis; sed impossibile est in[79] homine esse animam sensitivam eductam de potentia materiae, aliam ab anima rationali; ergo impossibile est esse in homine talem formam corporeitatis eductam de potentia materiae, aliam ab anima, sicut isti ponunt. Minor patet tum quia isti animam sensitivam aliam ab anima rationali non ponunt, tum quia ad hanc positionem sequuntur omnia inconvenientia, quae sequuntur contra ponentes in animali aliquo aliquam formam vegetativam aliam a[80] sen-

[70] quam) 175rb B
[71] forma *om* V
[72] dicit V
[73] et in ... Et *om* V
[74] pertinentiae B
[75] et *om* V
[76] forma *om* V
[77] aeque poterit *inv* V
[78] simpliciter) 129ra V
[79] in *mrg* B
[80] a *om* B

sitiva; et per illas rationes per quas improbatur unum[81], improbari potest et reliquum. Maiorem autem probo, hanc scilicet, quod si esset aliqua forma educta de potentia materiae in homine, cum anima rationali, illa[82] magis deberet esse anima sensitiva quam forma corporeitatis, quia natura debet attingere ad animam rationalem, quae excedit totam facultatem naturae, quantum ad essentiam suam, mediante eo quod est summum, quod est in[83] facultate naturae, quantum ad formas quarum essentias attingit educendo de potentia materiae; hoc autem est anima sensitiva; ergo si in homine est aliqua forma substantialis educta de potentia materiae, mediante qua anima uniatur materiae, haec debet esse anima sensitiva, et ideo[84] non forma corporeitatis. Et sic patet minor, et per consequens sequitur conclusio principalis.

Secunda opinio est quorundam qui ponunt plures formas substantiales partium, puta carnis et ossis, non dantes[85] esse, nec a talibus formis, ut dicunt, accipitur aliquod praedicatum existens in linea praedicamentali; et cum talibus, ut dicunt, stat alia forma, quae est forma totius, scilicet anima dans esse, qua recedente aliae formae prorumpunt in actum dandi esse. Et quod hoc sit possibile, dicunt quia[86] in creaturis esse differt re ab essentia, et ideo essentia formae potest esse absque hoc quod det esse. Hanc autem positionem probant sic, quia esse est actus[87] suppositi et subsistentis; sed pars non est subsistens nec suppositum, sed habet esse per esse totius, igitur esse non habebit aliqua substantia a forma[88] partis, sed a forma totius.

Huius etiam opinionis dicunt[89] fuisse fratrem Thomam, et ad hoc adducunt multa dicta eius. Dicit enim *VII Metaphysicae* (2), quod partes animatorum sunt distinctae secundum formas, et sunt propinquae ut fiant actu et potentia, id est ut sint in potentia propinqua actui; et infra dicit quod quia partes animae sunt in potentia propinqua actui, et non solum partes corporis, ideo est quod quaedam animalia divisa vivunt; et sic secundum eum videtur quod formae partium non dent esse actu, et quod sint in potentia propinqua, et quasi in habitu ad dandum actum essendi. Item *super tertium Sententiarum, distinctione quinta, quaestione quarta* (3), dicit aliquid constitui per informationem ex duobus non permutatis, sed permanentibus, licet imperfectis, sicut ex anima et corpore fit homo, et similiter constituitur ex diversis membris permanentibus; ergo secundum eum corpus, quod est pars humanae naturae, manet cum anima, et per consequens manet forma talis corporis, quod est pars. Item dicit in *De esse et essentia* (4), quod si per hoc nomen corpus significetur res habens formam ex qua sequatur designabilitas trium dimensionum cum praecisione, ita scilicet quod nulla ulterior sequatur, sic corpus est pars integralis, et anima est praeter rationem talis corporis, et se habet ut ei adveniens; et sic ut videtur secundum eum est dare, praeter animam, formam partis quae est corpus, quae manet cum anima. Item *quarto Sententiarum, distinctione vigesima tertia, quaestione secunda* (5), in solutione primi argumenti, dicit quod unitas perfecta totius non tollitur propter diversitatem materiae aut formae, quae est in partibus totius, sicut quod non est[90] eadem materia carnis et ossis, ex quibus constituitur homo, nec eadem forma[91]; et sic secundum ipsum, praeter animam, sunt diversae formae partium. Item *quadragesima quarta distinctione eiusdem, quaestione tertia* (6), dicit quod in homine sunt diversae partes diversarum specierum totius etherogenei, sicut caro et os; diversitas autem specierum est a diversis formis; ergo etc. sicut prius. Item infra,

(2) L. 14, ed. Vivès, t. 25, 35 *a*.

(3) Q. 3, a. 2, t. 9, 103 *a* (?). — Per questa, come per tutte le altre citazioni del *Comm. alle Sentenze*, il rimando di Erveo non trova perfetto riscontro nella edizione che abbiamo tra mano. I nostri rimandi non sono pertanto che approssimativi, là ove non siamo stati in grado di rintracciare un testo corrispondente adeguato.

(4) C. 3, t. 27, 470 *b*.

(5) T. 11, 2 *b*.

(6) T. 11, 294 *b*.

[81] unum) 175va B
[82] illam B
[83] in *om* B
[84] ideo *om* B
[85] dentes V
[86] quod V
[87] esse ... actus: actus esse B
[88] a forma *om* V
[89] dicunt *om* V
[90] est *om* V
[91] forma *om* V

eodem et eadem distinctione, quaestione quinta (7), dicit quod est quaedam humiditas in homine, quae habet aliquam formam determinatam, secundum quam continetur inter partes corporis; quaedam vero est humiditas, quae est in transitu de forma ad formam, etc.; et sic ponit plures[92] formas partium in homine, a quarum una fit transitus in aliam. Item *super*[93] *tertium Sententiarum, quinta, quaestione* qua quaeritur utrum in Christo sit tantum una persona (8), dicit quod caro et os, quae differunt specie, constituunt unum corpus, et cum diversae species sint a diversis formis, sequitur idem quod prius. Item *primo quolibet, quaestione sexta* (9), in solutione secundi argumenti, dicit quod anima adveniens corpori non facit corpus esse effective, sed formaliter, virtus autem existens in semine facit corpus effective[94]; corpus autem effective dicit compositum ex materia et forma, quia virtus naturalis agentis non facit primam materiam; ergo secundum eum est praeter animam forma corporis in homine. Haec et hiis[95] similia, adducunt ad ostendendum fratrem Thomam fuisse praedictae opinionis.

Hanc autem opinionem alii primo improbant; secundo ostendunt non esse de mente fratris Thomae; tertio ostendunt quomodo partes habent esse totum in potentia; quarto respondent ad dicta fratris Thomae[96].

Opinionem autem in se improbant quinque rationibus, dato etiam quod esse re differat ab essentia, ut quidam ponunt[97], quia si essent idem re essentia et esse, tum planum esset quod essentia formae non posset esse quin daret esse. Prima ratio talis est, et sumitur ex consequentia esse ad essentiam, quia scilicet[98] magis consequitur esse ad essentiam cuiuslibet formae natae dare esse, quam propria passio proprium subiectum; sed saltem naturaliter loquendo impossibile est esse subiectum aliquod sine sua propria passione; ergo nec forma naturaliter[99] potest esse sine proprio esse, quin det esse natum sequi ad eam; dicere autem quod supernaturaliter esset forma corporeitatis in composito ex anima et corpore, esset fictitium.

Secunda ratio sumitur ex comparatione formae corporeitatis, quae ponitur in animato, sive ex ordine eius ad ipsam animam, et est talis: non videtur probabile quod ea quae ordinantur per se ad perfectionem unius individui, sic se habeant[100] quod unum semper, durante illo individuo, impediat proprium effectum alterius; sed forma corporeitatis, quae ponitur forma partis, et anima, secundum praedictam positionem, ordinantur per se ad perfectionem eiusdem individui; ergo una earum non impedit semper et[101] necessario, durante illo individuo, proprium effectum alterius, nec per consequens anima impedit formam corporeitatis a dando esse proprium, quod natum est sequi ad eam; cum ergo ad praedictam formam corporeitatis natum sit proprium esse sequi in absentia animae, poterit etiam dare idem[102] in praesentia eius. Nec valet exemplum, quod ab aliis inducitur ad contrarium de hoc, quod virtus coeli impedit quandoque[103] effectum gravitatis, ut quando impedit grave ne descendat propter repugnantiam vacui, quia talis causa habet efficaciam super tale totum, quod est unum ordine tantum, et habet[104] multa individua quorum unum[105] potest alteri repugnare, et ideo propter supplementum unius potest impedire effectum alterius; non sic autem est de anima et ipsa forma corporeitatis. Si dicatur quod esse non est effectus essentiae, non valet quia ad minus eo modo quo propria passio est effectus proprii subiecti, oportet poni esse effectum essentiae, quia magis intime[106] sequitur essentiam, quam propria passio subiectum, si ponatur differre ab essentia.

Tertia ratio[107], quae sumitur ex natura oppositionis, talis est: quaecumque sunt in-

(7) *Ib.*, l. c.
(8) D. 6, q. 1, a. 1, t. 9, 110 *b*.
(9) T. 15, 362 *a*.

[92] plures *om* B
[93] super) 175vb B
[94] sed ... effective *omh* B
[95] hiis) 129rb V
[96] tertio ... Thomae *om* B
[97] potuerit V
[98] scilicet *om* V
[99] loquendo ... naturaliter *omh* V
[100] habent V
[101] et *om* V
[102] idem dare *inv* V
[103] quandoque impedit *inv* V
[104] hoc V
[105] unum *om* B
[106] intime) videtur V
[107] Si ponatur differre ab essentia, tertia ratio ... V

compossibilia esse in eodem, ex hoc sunt incompossibilia quia habent ad invicem aliquam oppositionem; sed oppositio magis directe respicit formas, quam esse earum, si esse differat ab eis; ex hoc enim opponitur esse album et esse nigrum, quia albedo et nigredo opponuntur; ergo si esse quod natum est dari a forma corporeitatis et esse animae sunt incompossibilia, et per consequens opposita, magis ut[108] videtur forma corporeitatis et anima erunt incompossibiles et oppositae; et sic talis forma corporeitatis non poterit stare cum anima sine suo esse.

Quarta ratio sumitur ex determinatione rei ad esse specificum, sive ad speciem, quia formae corporeitatis, quae ponuntur in carne et osse, una cum anima, aut[109] constituunt hominem, vel saltem partes eius, in aliqua specie specialissima, aut non; si sic tunc sequitur quod vel homo sit in pluribus speciebus specialissimis substantiae, aut saltem quod constituatur ex partibus existentibus diversarum specierum specialissimarum, quorum utrumque est impossibile, quia sicut impossibile est quod eadem species sit in diversis generibus non subalternatim positis, ita impossibile est quod idem individuum sit in pluribus speciebus non subalternatim positis, cum species dicat totum esse individuorum; et ideo impossibile est quod homo sit secundum illas formas in pluribus speciebus; impossibile est etiam quod partes hominis sint plurium specierum specialissimarum in genere substantiae, quia tunc essentia alicuius individui includeret diversas species specialissimas essentialiter, et tunc nulla una species specialissima diceret totum esse individui, sed omnes simul coniunctim, quod est absurdum. Sequeretur etiam quod in homine essent diversa individua substantiae, quia diversae species habent necessario diversa individua sibi correspondentia; et sic homo esset[110] quoddam compositum ex diversis individuis substantiae, sicut domus composita ex ligno et lapide.

Si dicatur quod formae illae carnis et ossis non constituunt hominem in aliqua specie specialissima; contra, quia ipsimet ponunt quod partes hominis, quae sunt caro et os, sunt diversarum specierum. Item etiam secundum eos, ablata anima, illae formae dant esse, et oportet quod dent esse alicuius speciei; et sic illae formae natae sunt constituere rem cuius sunt in aliqua specie specialissima; et cum res sit in genere per suam essentiam et non per suum esse, secundum omnes ponentes realem differentiam inter esse et essentiam, et loquentes rationabiliter, etiam illae formae si ponantur informare partes hominis, et non dare esse, adhuc sequeretur quod constituerent partes hominis in diversis speciebus specialissimis.

Si autem dicatur quod tales formae constituunt partes hominis in diversis speciebus[111] habitualiter stante anima, sed actualiter anima remota, non valet quia licet anima[112] manente, secundum positionem eorum, caro et os, quae sunt partes, non sint actualiter in actu essendi, praesente anima per illas formas, tamen sunt actualiter per illas formas[113] quantum ad actum qui est forma, alioquin praedictae formae praesente anima non essent in carne et osse nisi[114] tantum in potentia; sed ut iam dictum est, unumquodque est actualiter in genere substantiae et specie per actum qui est essentia sive forma; oportet ergo dicere quod illae formae, si ponantur cum anima, etiam praesente anima constituant partes hominis in pluribus speciebus specialissimis, quod, ut supra ostensum est, impossibile est; et sic impossibile est omnino esse tales formas partium.

Quinta ratio talis est: secundum auctores etiam istius positionis, una tantum forma est a qua accipiuntur omnia praedicata de eodem in linea praedicamentali; sed hoc non esset verum nisi anima esset forma corporeitatis in homine, et per consequens nisi esset forma qua caro est caro, et os est os, et sic de aliis partibus; ergo impossibile est esse in homine tales formas partium, quae sunt formae corporeitatis in homine, praeter animam rationalem. Maior patet ex dictis aliorum. Minorem probo, quia praedicata, quae sunt in linea praedicamentali, accipiuntur ab eo per quod res est in genere, et hoc patet de se cum talia praedicata sint ipsa superiora, quae sunt genera vel species prae-

[108] et V
[109] aut) 176ra B
[110] esset *om* V
[111] specialissimis ... speciebus *omh* V
[112] anima) 129va V
[113] tamen ... formas *om* V
[114] nec V

dicata de inferioribus; sed sicut iam dictum est, si ponatur esse differre realiter ab essentia, res non est in genere per esse, immo magis per essentiam, et praecipue per formam; ergo praedicata quae sunt in[115] linea praedicamentali non accipiuntur ab esse, sed a forma quae est pars essentiae; sed non potest aliquid dici, formaliter loquendo, corpus vel corporeum ab aliqua forma, nisi a forma corporeitatis, sicut nec aliquid est formaliter album nisi albedine; ergo si in homine est aliqua forma corporeitatis, alia ab anima, homo ab alia forma dicetur formaliter corpus et ab alia animatum; et sic ista praedicata, quae praedicantur de ipso secundum lineam praedicamentalem, non accipiuntur ab eadem forma, quia unitas esse[116] non sufficit, ut patet ex praedictis, cum praedicta praedicata non accipiantur ab esse, sed a forma quae est pars essentiae; unde ista positio videtur mihi impossibilis et satis frivola.

Quod autem[117] hoc non sit de mente fratris Thomae, patet sic: ipse enim dicit tam in *Quaestionibus disputatis* (10), quam in *prima parte Summae* (11), quod in hoc differt forma substantialis ab accidentali, quod forma substantialis dat esse simpliciter, forma autem accidentalis dat esse secundum quid; sed illud in quo aliquid per se differt ab alio convenit omni contento sub eo, sicut animal differt a non animali per se in eo quod sensibile, et ideo sensibile convenit omni animali; ergo dare esse simpliciter convenit omni formae substantiali, et sic non est verum quod de mente eius sit quod sint quaedam formae habituales non dantes esse. Nec potest dici ad hoc quod ipse intendat quod formae substantialis sit dare esse, non semper actu, sed quandoque habitu, quia ipse adducit hoc ibi ad probandum quod anima immediate unitur primae materiae, dans ei esse simpliciter, et hoc ex eo[118] quod est forma substantialis, et plane loquitur ibi de esse actu. Item in praedictis *Quaestionibus disputatis* (12) dicit quod sicut anima rationalis virtute continet sensitivam et vegetativam, ita continet virtute alias formas inferiores, puta formam corporeitatis; sed constat quod anima rationalis virtute continet sensitivam et vegetativam, ita quod ipsa per essentiam est sensitiva et vegetativa; ergo et ipsa per essentiam suam est forma[119] corporeitatis secundum eum, nec est aliqua forma corporeitatis praeter eam in homine, sicut praeter eam[120] non est aliqua anima sensitiva vel vegetativa in homine. Item in *prima parte* (13) vult quod anima uniatur materiae primae absque aliquo medio inter ipsam et primam materiam, quod non esset verum si ibi intercideret essentia alicuius formae, quidquid sit de esse. Item in *Quaestionibus disputatis* (14) dicit quod in corpore animato non est aliqua forma praeter animam, super quam fundetur quantitas et aliae dispositiones, quibus materia efficitur conveniens ipsi animae; sed ipsa anima secundum unam rationem, prout scilicet dat esse corporeum, est fundamentum talium accidentium, et praeintelligitur sibi ipsi prout dat esse animatum; hoc autem nihil esset dictu si in homine esset aliqua forma corporeitatis praeter animam, quia illa cum materia esset fundamentum dictarum dispositionum, quia quantitas consequitur formam corporeitatis et praecederet animam et suum esse ordine naturae, si esset talis forma corporeitatis[121] praeter animam; unde satis de facili potest patere[122] diligenter intuenti dictum fratris Thomae, ipsum nunquam sensisse tales formas partium, praeter animam, esse in homine vel in aliquo alio.

Ad evidentiam autem eius quod adducitur ab auctoribus huius positionis ad eam probandam, scilicet quod pars in toto homine habet esse in potentia, notandum quod ad praesens contingit loqui de triplici parte. Uno modo dicuntur partes rei materia et forma, quae directe et per se constituunt rei[123] essentiam, et loquendo de talibus

(10) Cfr. *De potentia*, q. 3, a. 9, ad 9m, t. 13, 71 *b*; *De anima*, a. 9, t. 14, 101 *a*; a. 11, ib. 112 *a*.

(11) Cfr. I, q. 76, a. 4, t. 1, 467 *b*.

(12) Cfr. n. (10). Cfr. et. *De spiritualibus creaturis*, a. 3, t. 14, 17 *a*.

(13) Cfr. I, q. 76, a. 7, t. 1, 472 *a*.

(14) Cfr. n. (12).

[115] in) 176rb B
[116] essentiae V
[117] autem *om* V
[118] hoc V
[119] corpora V
[120] eum V
[121] et praecederet ... corporeitatis *omh* V
[122] petere V
[123] res V

partibus, licet neutra proprie loquendo sit illud quod est actu, maxime quando forma dependet a materia in suo esse, quia proprie loquendo ipsum compositum est quod est actu, tamen altera pars quae est forma dat esse actu[124]; et suppositum est actu per eam; et si vocetur pars, sic distincta contra materiam, forma partis, quia est forma quae est pars, sic diceretur anima forma partis respectu humanitatis quae dicitur forma[125] totius, quia anima dicit partem quae est forma, humanitas autem dicit totam quidditatem complectentem materiam et formam secundum[126] quosdam; talis autem forma partis necessario dat esse actu, alioquin nulla forma distincta contra materiam daret esse actu, quod est manifeste falsum. Alio modo dicuntur partes alicuius rei quantitativae partes, sicut si aliquod lignum esset[127] bicubitum, duo cubiti eius essent suae partes, ex quibus constitueretur in quantum est quoddam totum quantitativum; et tales partes non sic sunt in potentia in suo toto, quod materia subsistens in utroque cubito sit in potentia ad formam substantialem ligni, vel ad esse quod talis forma nata est dare, sicut carens forma vel actu essendi, qui datur a tali forma, quia constat quod forma totius homogenei est in qualibet parte eius, sicut forma ligneitatis est in qualibet parte ligni; unde forma quae dat esse tali ligno et cuilibet parti eius, non est alia et alia; nec propter hoc partes ligni dicuntur esse in potentia, quia habeant aliquas formas proprias, quae non dent esse praeter formam totius, sed sunt in potentia ad pluralitatem actualem, quia sunt unum[128] in actu et plura in potentia; dicuntur etiam esse in potentia respectu totius, quia quandiu sunt in toto, non convenit eis esse illud quod est principaliter, sed sunt in potentia ad hoc quod sint illud quod est principaliter, quia licet nullum esse substantiale acquiratur[129] a[130] talibus partibus diviso toto, nisi quis ponat quod nova forma substantialis tunc introducatur, quia tamen esse uniuscuiusque partis debetur sibi soli et non alio facta divisione, ante autem divisionem suum esse non erat esse ipsius partis solius in se, sed erat esse[131] eius in alio et esse alterius, scilicet totius, sicut et pars erat aliquid ipsius totius; ideo pars ante divisionem non dicitur esse illud quod simpliciter est, sed est in potentia ad hoc ut[132] sit illud quod est simpliciter; sed facta divisione est actu illud quod simpliciter est. Tertio modo dicuntur partes alicuius rei partes organicae, quae proprie habent esse in viventibus et magis manifestae sunt in animalibus, sicut caro et os, manus et pes; et habent maiorem distinctionem quam partes totius homogenei, quia ordinantur ad diversas operationes, sicut oculus ad videndum, auris ad audiendum, et pes ad ambulandum, et sic de aliis; et ista distinctio non est in eis secundum diversas formas substantiales, sed secundum diversa accidentia, quia ad diversitatem operationum, ad quas tales partes ordinantur, sufficit diversitas accidentium mediantibus quibus tales operationes eliciantur; et[133] dicuntur tales partes esse in potentia in toto, quia sunt in potentia ad pluralitatem, licet quantum ad aliqua animalia non sint in potentia ad pluralitatem in actum, manente eadem forma substantiali, sicut est in animalibus quae divisa non vivunt; non sunt etiam illud quod principaliter et simpliciter est, sed sunt aliquid eius; et similiter non sunt illud quod operatur, sed quo operans operatur, quia proprie oculus non est quod videt, sed est quo videns videt; et si tales partes[134] haberent diversas formas substantiales, sicut totum dicitur operari per eas, ita diceretur secundum illas formas esse actu tale per eas, puta carneum vel osseum; quod autem totum[135] non diceretur caro vel os, hoc non esset quia tales partes non darent esse actu, sed quia nunquam pars, quantumcumque habeat actum essendi, praedicatur de toto nisi denominative, sicut patet quod lapis non praedicatur de domo, licet habeat formam substantialem dantem sibi esse actu.

Ad rationem autem istorum dicendum quod licet suppositum sit principaliter, et pars ut est pars non sit illud quod principaliter est actu, tamen nihil prohibet quod forma partis, si sit, det esse actu, ita quod secundum illud esse datum a forma partis,

[124] actui V
[125] forma) 176va B
[126] secundum) 129vb V
[127] esse V
[128] unum *om* V
[129] acquirantur V
[130] a *om* V
[131] esse) ipsius ... erat *it* V
[132] quod V
[133] ut V
[134] partes tales *inv* V
[135] totum *om* V

totum diceretur[136] esse principaliter. Vel potest dici quod propter hoc, esse[137] est[138] principaliter ipsius totius, quia non potest esse in quolibet toto quod est unum substantialiter, nisi una forma, quae[139] principaliter est totius, et ex consequenti est[140] partium; non autem hoc ideo[141] est, ut alii dicunt, quia forma substantialis possit esse alicuius partis, quae[142] non det esse.

Ex hiis patet ad dictum fratris Thomae, quando dicit quod partes animatorum[143] sunt in potentia propinqua actui, quod ideo dicit quia in partibus animatorum est maior distinctio et maior accessus ad pluralitatem in actu, non propter diversitatem formarum substantialium, sed propter diversitatem formarum accidentalium, per quas ordinantur ad diversas operationes.

Ad secundum, quod similiter adducitur de fratre Thoma, dicendum quod forma corporeitatis ipsius corporis, ex quo et anima constituitur homo, manet; sed illa forma corporeitatis est anima[144], et non aliqua alia forma, quae sit forma partis; et hoc plane vult frater Thomas, nam dicit quod corpus, cuius anima est forma, non est corpus per aliam formam quam per animam.

Ad illud *De esse et*[145] *essentia* (15), dicendum quod intentio fratris Thomae est quod corpus, secundum quod est pars ex qua dicitur homo constitui, excludit animam sive quamcumque aliam perfectionem ulteriorem ultra corporeitatem; non[146] secundum illud quod est secundum rem, quia, secundum eum, corpus in homine est corpus[147] per rem quae est anima; sed dicitur excludi secundum rationem qua est anima, quia secundum rationem qua est anima est quasi quoddam formale respectu suipsius secundum quod dat esse corporeum.

Ad illud quod adducitur de *quarto Sententiarum, distinctione vigesima tertia, quaestione secunda* (16), in solutione primi argumenti, dicendum quod secundum eum formae carnis et ossis sunt diversae; sed non est intelligendum de formis substantialibus[148], sed accidentalibus, quibus ordinantur ad diversas operationes.

Ad illud de *distinctione quadragesima quarta eiusdem, quaestione quarta* (17), dicendum quod caro et os sunt diversarum specierum non[149] quantum ad substantiales formas, cum non habeant nisi unam talem formam, sed quantum ad formas accidentales, quas aliquo modo important, in quantum sunt organicae deputatae ad diversas operationes, sicut si diceretur domus quadrata et domus rotunda esse diversarum specierum, dato quod ambae sint de eadem substantia corporali secundum speciem.

Ad illud quod sequitur in *eadem distinctione, quaestione quinta* (18), dicendum quod sanguis et aliae humiditates, quae sunt in corpore antequam convertatur in carnem, vel os, vel nervum, vel aliquid consimile, non sunt de substantia corporis humani, sed sunt in corpore humano sicut in quodam vase, et convertuntur in corpus humanum finaliter, vel resolvuntur in sudorem, vel vaporem, vel qualitercumque aliter emittantur; unde ex hoc alia est forma talis humoris a forma carnis vel ossis, et quod inter humores praedictos, et os, et carnem, est transitus a forma in formam, non ponuntur plures formae substantiales esse de essentia hominis; nec dicuntur[150] praedicti humores partes corporis humani, quia sint de essentia hominis, sed dicuntur contineri inter partes corporis humani in quantum sunt in via ad hoc quod convertantur in corpus humanum; vel propter opinionem vulgi, credentis quidquid est intra corpus humanum esse partem eius, dicuntur partes corporis humani, quia loquendum est ut plures et praecipue in ponendo exempla, sicut facit ibi frater Thomas.

(15) Cfr. n. (4).
(16) Cfr. n. (5).
(17) Cfr. n. (6).
(18) Cfr. n. (7).

[136] dicetur B
[137] esse *mrg* B
[138] est *om* V
[139] quae) est V
[140] est) 176vb
[141] ideo *sv* B
[142] et V
[143] animatorum) quando ... animatorum *it* B
[144] constituitur ... anima *omh* V
[145] esse et *om* V
[146] nam B
[147] est corpus *om* B
[148] substantialibus) 130ra V
[149] ideo V
[150] dicunt B

Ad illud de *tertio Sententiarum, distinctione quinta* (19), patet ex dictis, quia illa diversitas specie carnis et ossis non est secundum formas substantiales.

Ad illud de *primo quolibet, quaestione sexta* (20), in solutione secundi argumenti, dicendum quod illud procedit ex falsa imaginatione; imaginatur enim fratrem Thomam sensisse aliam esse formam secundum quam corpus humanum est corpus effective a virtute seminis, et aliam formam secundum quam corpus hominis est corpus formaliter ab anima, quod falsum est; non enim est alia forma illa secundum cuius impressionem causa efficiens dat esse ei quod efficit effective, et formam per quam effectus habet esse formaliter, immo eadem; et sic virtus hominis generantis causat corpus humanum effective, non per aliam formam quam ei imprimat, praeter animam, loquendo de instanti in quo infunditur anima, sed agendo dispositive ad introductionem ipsius animae, quae dat esse formaliter. Sic ergo videtur mihi praedicta opinio non esse nec[151] fuisse de mente fratris Thomae.

Tertia opinio est quod in homine non est nisi una forma substantialis, quae est anima rationalis, quod probant aliqui tribus rationibus ducentibus ad impossibile, quarum prima sumitur ex definitione animae data a Philosopho *II De anima*, ubi dicit quod anima est actus primus corporis physici organici; et ducit ad istud impossibile, quod definitio praedicta non conveniat univoce animae humanae et animabus aliorum viventium. Ad cuius evidentiam sciendum quod quando aliquid dicitur esse actus alicuius, illud quod dicitur actus potest dupliciter comparari ad illud cuius est actus, scilicet vel sicut ad subiectum, ut si diceretur albedo actus superficiei, vel sicut ad totum, sicut si dicatur quod anima rationalis est actus hominis; constat enim quod anima rationalis non comparatur ad hominem sicut ad subiectum, quia homo totus non est subiectum animae, sed comparatur ad ipsum sicut pars ad totum, infra cuius essentiam includitur; prima autem comparatio[152] est ad extrinsecum, sicut comparatur forma ad subiectum extra[153] cuius essentiam est, ita quod est divisa ab eo[154] per essentiam, sicut albedo a superficie (21). Si igitur anima comparetur ad illud cuius dicitur actus isto secundo modo, tunc in aliis ab homine, cum non possit corpus secundum rem esse subiectum animae, quia in aliis vivis ab homine corpus secundum rem includit animam in sua essentia, secundum opinionem supra positam, licet secundum rationem in quolibet vivo corpus possit dici subiectum animae, in homine vero corpus sic subiectum animae est, secundum rem excludens animam ab integritate suae essentiae, sicut semen excludit animam, ut etiam ipsimet dicunt. Unde sequitur quod secundum aliam et aliam rationem anima est actus corporis in homine et in aliis viventibus; et per consequens sequitur quod, si anima comparetur ad illud cuius est actus ut subiecti, non univoce sed aequivoce diceretur actus corporis anima hominis et animae aliorum viventium; quia in homine comparabitur ad corpus, cuius dicitur actus, sicut ad illud quod est subiectum secundum rem, sed in aliis comparabitur ad corpus, cuius dicitur actus[155], sicut ad subiectum non secundum rem, sed secundum rationem tantum. Si autem anima comparetur secundo modo ad corpus cuius est actus, scilicet sicut[156] pars ad totum cuius secundum rem est pars, tunc secundum illum intellectum ista definitio non est[157] vera de anima hominis, sed solum de aliis animabus[158], quia anima hominis non est pars secundum rem corporis eius, secundum istos; et ideo si definitio debeat verificari

(19) Cfr. n. (3).

(20) Cfr. n. (9).

(21) Il corrispettivo in UTOR del testo *infra ... superficie* è più completo e pertanto più piano: *quando ergo dicitur quod anima est actus corporis, aut comparatur anima in ista definitione ad corpus sicut pars ad totum cuius essentiam includit, aut sicut forma ad subiectum extra cuius essentiam est, ita quod est divisa ab eo per essentiam sicut albedo a superficie.*

[151] nec) 177ra B
[152] operatio V
[153] ex V
[154] ea V
[155] sicut ... actus UTOR, *om* BV
[156] situs B
[157] esset V
[158] animabus aliis *inv* V

de anima hominis, hoc est secundum alium intellectum et per consequens aequivoce. Sed ad hoc dicunt ipsi quod, licet anima non sit eodem modo actus corporis simpliciter dicti, in homine sicut in aliis, quia in homine corpus simpliciter dictum abicit animam ab integritate suae essentiae, non autem in aliis viventibus; tamen eodem modo est actus corporis organici in omnibus viventibus, quia in omnibus corpus organicum includit animam. Sed hoc[159] non valet, primo quia saltem haec pars definitionis, quae est: anima est actus corporis physici, nullo plus addito, aequivoce convenit eis; quod est inconveniens, quia sicut tota definitio debet univoce convenire contentis sub definito, ita et quaelibet pars definitionis. Secundo hoc non valet quia sic[160] sequeretur quod organicum secundum aliam rationem determinaret physicum corpus in homine et in aliis viventibus, quia in homine organicum, accipiendo organicum pro animato, sicut ipsi accipiunt, determinabit corpus physicum sicut illud quod secundum rem est subiectum formae, a qua dicitur aliquid denominative organicum, et quod abicit eam secundum rem ab integritate suae essentiae; sed in aliis secundum rem organicum determinabit[161] corpus physicum, non sicut[162] illud quod est subiectum secundum rem formae, a qua dicitur aliquid organicum et quod abicit eam secundum rem ab integritate suae essentiae, sed determinabit[163] sicut illud quod secundum rem est totum ad eam, in sua essentia eam includens, et est subiectum eius tantum secundum rationem. Si autem corpus[164] organicum stat in illa definitione pro corpore habente talem dispositionem in figura et in aliis accidentibus, tunc anima comparabitur eodem modo ad corpus organicum sic[165] dictum, et ad corpus simpliciter, quia tunc organicum nihil addit super corpus simpliciter dictum nisi habitudinem ad talia accidentia disponentia partes organicas. Ostensum est autem supra quod comparando animam ad corpus simpliciter, anima in homine et in aliis viventibus non potest dici actus corporis univoce, quod et ipsi concedunt; ergo sequitur quod secundum positionem ipsorum nullo modo potest illa definitio convenire univoce animae hominis et animabus aliorum viventium.

Secunda ratio ducens ad impossibile, ducit ad hoc impossibile vel quod corpus in homine simpliciter non nutritur, vel, si nutritur, non nutritur univoce et eodem modo sicut in aliis viventibus; quod sic patet, quia forma quae est primo et per se terminus transmutationis alimenti, et quae primo et per se acquiritur in materia alimenti, perfecta eius transmutatione, est illa forma quae in nutrito est primum principium transmutandi alimentum; et hoc patet quia potentia nutritiva est potentia salvandi[166] se per restaurationem deperditi; sed forma corporeitatis, si sit diversa ab anima, non est primum principium transmutandi alimentum, quia transmutare alimentum est proprium[167] animae ut primi principii, per suam potentiam vegetativam mediante calore naturali; ergo in homine forma corporeitatis, si est alia ab anima, non est terminus acquisitus in materia nutrimenti, facta conversione eius, nisi forte secundario et per accidens, sicut posset dici de quantitate vel colore corporis viventis; sed illud per se dicitur nutriri[168], cuius forma recipitur in materia nutrimenti, facta eius transmutatione[169]; ergo corpus in homine, quod[170] nominat tantum compositum ex materia prima et illa forma corporeitatis secundum istos, vel simpliciter non nutritur, vel si concedatur nutriri, hoc non est eodem modo et univoce, sicut corpus nutritur in aliis viventibus.

Sed ad istam rationem ipsi dicunt quod conversio nutrimenti non fit in aliquod corpus in quantum corpus animatum, sed ut corpus mixtum; sed transmutare alimentum et nutrire est alicuius ut animatum, sive secundum quod est habens animam. Sed istud non videtur posse stare[171], quia illud proprie nutritur in quod[172] fit conversio nutrimenti a quocumque fiat; si ergo conversio nutrimenti non fiat in animatum secundum quod animatum, sed secundum quod corpus mixtum, sequitur quod nutriri non sit primo et per se passio viventis, immo erit passio corporis mixti primo et per se; quod

[159] hoc) 130rb V
[160] sic *om* V
[161] determinavit V
[162] secundum B
[163] determinavit V
[164] corpus) 177rb B
[165] sicut V
[166] alimentum ... salvandi *omh* V
[167] proprie V
[168] nutriri) corpus V
[169] transmutatione V
[170] non V
[171] stare posse *inv* V
[172] quo V

quidem deberet esse inconveniens apud omnem hominem intelligentem, quia ex[173] hoc sequitur quod omne mixtum, in eo quod mixtum[174] sit nutribile, quia quod convenit mixto in eo quod mixtum, convenit omni mixto; hoc autem est inconveniens, quia tunc[175] sequeretur quod natura deficeret in necessariis, quia non omne[176] mixtum habet per quod possit se nutrire, cum tamen sequatur secundum eos omne mixtum esse nutribile et habere aptitudinem quod nutriatur. Item etiam potentia nutritiva, sicut iam dictum est, est potentia salvandi seipsum; sed salvare seipsum est attrahere materiam aliunde sub sua forma; unde oportet quod illa forma, quae transmutat alimentum secundum quod tale, sit illa quae recipitur sive acquiritur primo et per se in materia nutrimenti, corrupta forma quae prius habebat; et ideo oportet dicere quod animatum, non in eo quod corpus mixtum, quod est absurdum, sed secundum quod animatum[177] nutriatur.

Sed forte dicetur ad hoc quod in homine et corpus animatum nutritur[178], et quod in materia nutrimenti utraque forma acquiritur, scilicet forma corporeitatis et anima, sed quodam ordine, quia anima acquiritur mediante forma corporeitatis, sicut et a principio in generatione hominis anima inducitur in materia mediante forma corporeitatis. Sed nec hoc valet[179], quia isto modo posset dici quod homo nutriretur secundum quod quantus vel albus, quia istae formae acquiruntur in materia nutrimenti quodam ordine[180]; sequeretur etiam quod, sic ponendo, homo secundum quod corpus animatum aequivoce haberet nutriri cum aliis viventibus, in quibus secundum se et primo anima acquiritur in materia nutrimenti[181]; et sequeretur quod aliquid non nutriretur primo et per se secundum quod animatum, sed secundum quod corpus vel corpus mixtum, quod est absurdum ut ostensum est[182].

Tertia ratio ducens ad impossibile, ducit ad hoc quod corpus asini sit nobilius corpore humano, quod patet sic, quia illud de cuius essentia est anima ut forma ipsius existens, est nobilius eo de cuius essentia[183] non est anima, quia anima est nobilior omni forma existente in materia alia ab anima; sed secundum istos, in homine corpus simpliciter dictum non habet animam de sua essentia, sive ut partem essentiae suae, immo componitur ex materia prima et sola forma corporeitatis, quae non est anima; in asino vero corpus est simpliciter corpus per animam, et anima est de eius essentia, quia est quid compositum ex anima et materia prima; ergo corpus asini est nobilius corpore humano, quod est impossibile. Sed ad hoc dicunt quod licet forma corporeitatis in asino, ratione qua est anima, sit nobilior forma corporis humani sub ratione qua est corpus mixtum simpliciter, tamen forma corporis mixti in homine est nobilior quam forma corporis mixti in asino, sicut coelum quod est inanimatum, est nobilius verme generato ab eo, et vis generativa hominis est nobilior vi generativa asini. Sed istud nihil est, quia quando dicunt quod si consideretur utrumque sub ratione qua est mixtum, aut intendunt loqui de reduplicatione rei, ut sit sensus quod utrumque consideretur secundum illud quod realiter includitur in esse mixti; aut intendunt loqui de reduplicatione rationis, ut sit sensus quod consideretur utrumque secundum illud quod ratio in generali concipit de mixto in eo quod mixtum, quod quidem est commune omni mixto. Si primo modo hoc contingit[184] dupliciter, quia duplex est esse mixti, scilicet substantiale et accidentale; si ergo loquamur de utroque corpore scilicet hominis et asini, secundum quod mixtum, ut sit reduplicatio rei secundum esse substantiale, ita scilicet quod sit sensus quod utrumque consideretur quantum ad illud quod constituit ipsum realiter in esse substantiali mixti, sic supposito quod corpus hominis sit corpus mixtum per aliquam formam quae non est anima, ut ipsi ponunt, et corpus asini sit realiter corpus mixtum per formam quae est anima, sequitur quod corpus asini secundum quod mixtum[185], id est secundum illud quod ipsum realiter in esse substantiali mixti constituit, sit no-

[173] ex *om* V
[174] in eo quod mixtum *omh* V
[175] nunc B
[176] esse V
[177] non in eo ... animatum *omh* V
[178] nutriatur V
[179] valet) 177va B
[180] quodam ordine *om* B
[181] sequeretur etiam ... nutrimenti *om* B
[182] est) 130va V
[183] est anima ... essentia *omh* V
[184] contingit hoc *inv* V
[185] mixtum) per formam ... mixtum *it* V

bilius corpore humano eodem modo considerato. Si autem[186] fit reduplicatio rei quantum ad esse accidentale, forte sic bene posset esse quod corpus humanum in esse accidentali reali[187], etiam secundum viam istorum, esset nobilius corpore asini, quia posset habere nobiliorem qualitatem mixtionis; sed tamen hoc non obstante, verum esset quod simpliciter et secundum substantiam corpus mixtum asini esset nobilius corpore mixto hominis. Si autem fiat reduplicatio rationis[188], ut scilicet utrumque corpus consideretur secundum quod mixtum, id est secundum communem rationem mixti quae convenit omni mixto, sic unum mixtum[189] non est nobilius alio, quia nulla res est nobilior alia, nisi secundum quod aliquo modo differt ab ea; unum autem mixtum non differt ab alio in eo quod mixtum; et ideo isto modo unum non potest dici nobilius alio, de utroque corpore hominis et asini, in eo quod mixtum. Item etiam si unum mixtum, in eo quod mixtum[190], reduplicando formaliter communem rationem termini[191], esset nobilius alio mixto, idem secundum quod mixtum esset nobilius se ipso, quia quod convenit mixto in eo quod mixtum convenit omni mixto; et ideo si[192] corpus hominis, in eo quod mixtum, est nobilius corpore asini, etiam corpus asini, cum sit mixtum, erit nobilius corpore asini in eo quod mixtum, quod est inconveniens; et ideo non potest dici quod secundum talem modum reduplicandi[193], si corpus hominis et corpus asini considerentur secundum quod corpus mixtum, unum sit nobilius alio in eo quod mixtum. Sic ergo patet quod falsum est esse in homine duas formas, unam eductam de potentia materiae, et aliam inductam ab extrinseco.

Illud etiam quod sequitur in dicta positione, scilicet quod si essent duae formae tales, forma corporeitatis immediatius inhaereret materiae quam anima, secundum quod est dispositio, sed secundum quod est forma inhaereret aeque immediate, est male dictum et impossibile, quia inter istas formas duas quas ponunt, aut est ordo secundum rem, aut secundum rationem tantum; si secundum rationem, non oportet aliquam earum esse secundum rem[194] immediatiorem alia, nec una praeexigit aliam secundum rem in materia, immo quaelibet earum poterit esse prior et posterior alia, et aeque prima secundum diversas considerationes rationis; nec secundum rem oportet formam corporeitatis praeexistere ipsi animae in materia, quod est valde inconveniens; si autem in inhaerendo habent ordinem secundum rem, sicut figura et quantitas inhaerent substantiae, et figura secundum rem inhaeret mediante quantitate, tunc loquendo secundum rem[195] impossibile est[196], quantum ad ordinem inhaerendi materiae, quod una earum immediatius inhaereat materiae quam alia, et quod secundum rem sint ambae aeque immediate inhaerentes, sicut impossibile est figuram et quantitatem aeque immediate inhaerere substantiae. Unde sive consideretur ut forma, sive ut dispositio, sive qualitercumque[197] vis, si res quae est forma corporeitatis primo informat materiam, sicut quantitas substantiam, et res quae est in anima informet compositum ex materia et forma corporeitatis, inhaerendo ipsi materiae mediante illa forma corporeitatis, sicut figura inhaeret substantiae mediante quantitate, impossibile est quod secundum rem aeque primo et immediate inhaereant ambae, sicut hoc manifestum est de quantitate et figura, quia tunc sequeretur quod idem respectu eiusdem et eodem modo, quia realiter, et secundum eumdem ordinem, quia secundum ordinem inhaerendi, esset prius et non prius alio. Item quaero de ista forma corporeitatis, aut est dispositio ad animam, quasi faciens animam manere[198] in materia et tenens eam, sicut soliditas substantiae quantitate tenet figuram suam in ea; et si sic sequeretur quod anima non posset naturaliter a materia separari, manente forma corporeitatis in ea, quia manente dispositione quae tenet formam in materia, non videtur quod naturaliter forma separetur ab ea, cuius[199] tamen oppositum ipsi ponunt de Christo, de quo dicunt quod, retenta forma corporeitatis, miraculose anima fuit naturaliter separata; aut est dispositio faciens[200] materiam facilius receptivam

[186] enim V
[187] rei V
[188] corporis V
[189] id est ... mixtum *omh* V
[190] in eo quod mixtum *om* V
[191] iterum V
[192] si *om* V
[193] reduplicandi) 177vb B
[194] rem *om* V
[195] inhaeret ... rem *omh* V
[196] est *om* B
[197] qualitercumque) 130vb V
[198] materiae B
[199] cuius) cuius *it* V
[200] facientis V

formae, quae est anima, sicut mollities cerae potest dici eius dispositio ad figuram; et sic etiam esse non potest quia sequeretur quod illa forma corporeitatis esset in genere qualitatis, quia esset illud per quod aliquid faciliter patitur, quod pertinet[201] ad secundam speciem qualitatis; aut est illa forma corporeitatis dispositio ad animam, sicut illud per quod materia est subiectum animae, sicut si diceretur quantitas esse dispositio ad figuram; quod si sic est, sequitur quod realiter forma corporeitatis est media inter animam et materiam[202], et quod ambae formae nunquam secundum rem loquendo aeque immediate inhaereant materiae primae.

Quod autem in sua positione ultimo dicunt, quod in homine sunt tria esse essentiae, et unum esse indivisibile existentiae sive subsistentiae, datum a duabus illis formis perficientibus materiam immediate secundum quod formae sunt, et quod istud unicum esse habet intentionem qua aliquid est corpus mixtum, puta caro et os a forma corporeitatis, et secundum quod est ab anima habet intentionem vegetabilis, sensibilis et rationalis, non est bene dictum. Primo quidem quia[203] secundum eos esse essentiae et esse existentiae sunt realiter idem, et[204] sola intentione differunt; sed eorum quae sunt realiter idem, impossibile est unum multiplicari realiter, non multiplicato alio realiter; et praecipue nullus potest hoc negare de absoluto, quale est omne esse praedicamentorum absolutorum, sicut est substantia; ergo si realiter in homine sunt plura esse essentiae, sequitur quod sint plura esse existentiae, et per consequens subsistentiae[205], quia esse quod dat forma substantialis, secundum communem cursum naturae, est esse subsistentiae. Nec potest dici ad hoc quod, quia esse existentiae addit super esse essentiae relationem ad agens, quod in homine sint plura esse essentiae[206], tamen propter unam relationem ad agens non est nisi unum esse existentiae; primo quia esse rei absolutae non videtur includere relationem; secundo quia, secundum eos, sicut sunt ibi plures formae, ita sunt ibi plura agentia, ita quod ambae formae sunt a duobus agentibus, quorum quodlibet introducit immediate formam sibi correspondentem, Deus videlicet animam rationalem, et agens naturale formam corporeitatis; et sic etiam sunt plures relationes ad agens; quia impossibile est idem[207] referri ad diversa agentia et diversimode et secundum diversas formas eadem relatione reali; secus autem esset si diversa agentia non[208] causarent nisi unum aliquid in passo et unum ageret mediante altero, sicut est de instrumento et artifice; unde secundum dicta eorum, non potest compositum ex materia et duabus formis habere unum tantum esse existentiae, nisi eo modo quo sunt una essentia, scilicet composita, sicut humanitas est una essentia non simplex, sed composita[209]; et sic erunt in homine tria esse existentiae, et etiam esse existentiae[210] simplicia, et duo esse essentiae et existentiae composita; vel propter compositionem duplicem, unam scilicet formae corporeitatis cum materia, aliam vero animae cum composito ex forma corporeitatis et materia; vel propter duplicem compositionem utriusque formae immediate cum materia; et hoc est contra eos, qui non ponunt nisi unicum esse indivisibile in homine, datum a duabus formis.

Quod adducunt ultra, quod illud esse habet rationem mixti a forma corporeitatis et rationem vegetabilis, sensibilis et rationalis ab anima, nihil est, quia si sit unicum esse existentiae indivisibile in homine, et plura esse essentiae, illud esse existentiae debet realiter differre ab[211] illis formis et essentiis[212], et se habere ad[213] eas sicut earum effectus, sicut moveri vel esse deorsum se habet ad gravitatem; nunc autem ita est quod corpus grave non est formaliter grave per esse vel moveri deorsum, sicut etiam nec homo erit corpus formaliter[214] per illud esse quod est effectus formae corporeitatis, sed tantum per formam corporeitatis; et similiter erit animatum, sensibile et rationale[215] per animam tantum et hoc formaliter, et non per effectum eius, qui est esse; et sic

[201] quantitatis ... pertinet *om* V
[202] materia B
[203] quia *sv* B
[204] a V
[205] subsistentiae) 178ra B
[206] essentiae esse *inv* V
[207] eadem V
[208] non) non *it* B
[209] composita) sicut ... essentia *it* B
[210] et ... existentiae *omh* B
[211] ab aliis (ab B
[212] existentiis V
[213] ab V
[214] grave ... formaliter *omh* V
[215] rationale) 131ra V

homo ab alio habet quod sit formaliter corpus, et quod sit homo, et per consequens ordo praedicamentalis non accipitur ab eodem re, cuius oppositum nituntur substinere per hoc quod illud unicum esse secundum eos det formaliter esse corporeum, et non anima, quod stare non potest secundum dicta aliorum[216], ut deductum est, quia nihil formaliter est[217] corpus nisi per formam corporeitatis, nec animatum nisi per animam; si autem est tantum unicum esse indivisibile in homine, illud esse nec est corporeitatis forma, nec anima, sed effectus earum.

Similia autem quae pro se inducunt nulla sunt, nam quod dicunt quod in Christo est unicum esse existentiae, secundum eos, non est verum; licet non sit nisi unum esse subsistentiae, propter[218] hoc quod natura humana cum suo esse innititur alteri; dato etiam quod in Christo, ut quidam ponunt, non esset nisi unicum esse existentiae, adhuc non est simile, quia natura humana in Christo non habet in essendo communem cursum naturae; et ideo cum secundum cursum naturae forma[219] substantialis det esse simpliciter sive esse subsistentiae, quod idem est, illae formae in homine dabunt plura esse simpliciter; non ita autem est de natura humana in Christo cum divina.

Simile autem aliud[220] de trahentibus navem, simpliciter non valet; tum quia motus navis, quem causant trahentes, est quid diversum re[221] a trahentibus[222], esse autem existentiae, secundum auctores praedictae positionis, non differt re ab essentia, et ideo si velint salvare dicta sua, non ita potest stare unitas esse existentiae[223] cum pluralitate formarum, sicut unitas motus cum pluralitate trahentium navem; tum propter hoc quod omnes trahentes navem sunt motores unius rationis, et ideo possunt causare unum motum specie et numero in uno[224] mobili; sed si unum movens esset[225] calefaciens et aliud sanans vel trahens, impossibile esset quod causarent eumdem motum; ita etiam in proposito, cum illae formae sint omnino diversae formae et diversarum naturarum et rationum, dato quod esse[226] esset effectus formae et differret realiter ab essentia, adhuc non darent idem esse, sicut nec gravitas et calor causarent eumdem motum. Nec potest dici quod sint eiusdem rationis in dando esse[227], cum probatum sit supra quod[228] secundum quod sunt formae respicientes potentiam materiae perfectibilem[229] per esse, sint plus diversarum naturarum quam duae formae eductae de potentia materiae. Sic ergo videtur praedicta positio non posse stare.

Quod autem in homine Christo non sint, nec fuerunt, plures formae substantiales, probatum est in *tertio libro, vigesima secunda distinctione*.

Ad argumenta in contrarium respondent aliqui sic, et primo ad illa quae tacta sunt in arguendo, deinde ad illa quae in prima opinione.

Ad primum dicunt quod peccatum originale formaliter est carentia iustitiae originalis cum debito habendi, et quod iustitia originalis habebat regulares motus virium inferiorum, quae quandoque insurgunt praeter vel contra imperium rationis. Inclinatio virium inferiorum in tales motus, quae inclinatio fomes dicitur, pertinet materialiter ad peccatum originale; et ista inclinatio esset in homine in puris naturalibus constituto, sed tunc non haberet rationem peccati, sed esset quidam defectus naturalis. Modo dico quod non obstante quod non sit nisi una forma substantialis in homine, et quod in instanti infusionis animae fiat resolutio usque ad primam materiam, adhuc stat quod peccatum originale, quantum ad omnia quae pertinent ad ipsum, possit contrahi. Et hoc declaro per singula membra; primo quantum ad carentiam iustitiae originalis, ad cuius evidentiam sciendum quod carentiae iustitiae originalis duplex est causa: una est Deus nolens eam largiri; et quantum ad hoc non contrahitur ista carentia, nec habet rationem peccati, sed magis rationem poenae, quia Deus iuste hominem punit auferendo sibi tale beneficium, quo se indignum fecit; alia causa est Adam, qui demerito suo fecit se et posteritatem suam indignos tali beneficio; et quantum ad hoc contrahitur peccatum

[216] eorum V
[217] est formaliter *inv* V
[218] per V
[219] et ideo ... forma *om* V
[220] aliud *om* B
[221] de V
[222] trahentibus) 178rb B
[223] essentiae V
[224] uno *mrg* B
[225] esse V
[226] esse *om* V
[227] esse *om* V
[228] se V
[229] perfectibile B

originale ab illis qui descendunt ab Adam secundum rationem seminalem, qui scilicet[230] sunt ab eo mediate vel immediate sicut a primo effectivo; tales autem sunt, ad quorum productionem agit semen viri; et quia supra ostensum est quod semen effective producit hominem, disponendo ad animam in instanti infusionis animae, dispositione manente cum anima et tenente eam, ideo non obstante resolutione in infusione animae usque ad primam materiam, adhuc stat quod quantum ad hoc proles contrahit a parente talem carentiam; eodem etiam modo contrahit debitum habendi, quia illis solum inest debitum habendi[231], ad quorum productionem agit semen descendens ab Adam sicut a principio effectivo mediate vel immediate. Similiter etiam quantum ad inclinationem[232] virium inferiorum in motus qui sunt praeter vel contra rationem, contrahit proles originale peccatum a parente, in quantun contrahit vel accipit ab eo humanam naturam sicut a principio effectivo disponente, quam naturam sequitur[233] talis inclinatio[234], ut dictum est, nisi remedietur per aliquod donum supernaturale, sicut fuit[235] iustitia originalis. Et sic[236] patet quod[237] minor rationis est falsa, et illud quod adducitur contra hoc non valet, quia causa non est prima materia, nec sola anima, nec coniunctio utriusque absolute, sed habere naturam constitutam ex utroque ab Adam, sicut a principio effectivo, qui reddidit se et descendentes ab eo indignos originali iustitia, quam potuit cum natura transfundere.

Ad secundum dicunt quod peccatum originale non contrahitur ex illis dispositionibus secundum se et prout naturaliter consequuntur animam secundum genus causae subiectivae consideratis, sed secundum quod sunt a tali agente cui inest debitum habendi iustitiam originalem pro se et pro descendentibus ab eo modo praedicto, et qui per suum demeritum fecit se et descendentes ab eo indignos habere. Et sic patet quod peccatum originale non causatur ex eo quod consequitur animam naturaliter secundum quod huiusmodi, sed secundum quod sunt a tali agente[238], quale dictum est. Notandum etiam quod non pertinet ad dignitatem naturalem animae quod motus inferiorum virium non[239] insurgant, sed hoc fuit in primo statu ex dono supernaturali; sed posse compescere tales motus, hoc est ei naturale.

Ad tertium dicunt quod illud quod consequitur animam, ut est sensitiva, vel etiam ut est unita corpori, potest rebellare animae ut est rationalis; immo, ut supra ostensum est, potest ei contrariari quantum ad suum esse naturale in corpore; unde minor rationis est falsa.

Ad quartum dicunt quod vulneratio naturalium, ultra spoliationem a iustitia originali, addit inordinationem sive praedictam inclinationem virium inferiorum, quae sequitur ex ablatione dictae iustitiae praedictas vires regulantis, quae qualiter contrahatur dictum est.

Ad quintum dicunt quod, ut[240] ex dictis patet, Deus non est causa illius carentiae prout habet rationem culpae, sed demeritum Adae; Deus autem non largiendo est causa eius, ut habet rationem poenae.

Ad sextum dicunt quod Deus est causa illius debiti obligando Adam et posteritatem suam ad illud beneficium habendum, quod sibi contulit, et est prima causa illius debiti; sed secunda causa est Adam respectu posteritatis suae, quia non obligantur nisi illi quibus Adam natus erat per[241] generationem naturam communicare; et ideo soli descendentes ab Adam[242] incurrunt illud debitum; et licet Deus sit causa illius debiti modo praedicto, non tamen est causa peccati, quia debere habere aliquod donum non est peccatum, sed indignum fieri per demeritum habere quod debet habere.

Ad septimum dicunt quod illud quod per se est peccatum[243] principale, coniunctum alteri est circumstantia peccatum aggravans, et sic est hic, nam peccatum principale Adae fuit vel superbia vel esus pomi vetiti, sed circumstantia aggravans fuit quod fecit se indignum habere in posterum tale beneficium collatum; in aliis autem ipsum carere,

[230] qui scilicet: quis V
[231] quia ... habendi UTOR, *omh* BV
[232] declarationem V
[233] consequitur V
[234] inclinatio) 178va B
[235] fluit V
[236] sic) 131rb V
[237] quod *om* B
[238] gente V
[239] non) non *it* V
[240] ut *om* V
[241] per *om* V
[242] ab Adam *om* V
[243] primum B

proveniens ex demerito Adae cum debito habendi, est peccatum principale, quod originale dicitur.

Ad illa quinque facta in positione primae opinionis respondent sic: ad primum dicunt quod licet in cadavere mortuo nihil remaneat nisi prima materia, de hiis quae fuerunt in vivo, tamen quia communiter natum est post vivum descendere tale cadaver et non aliud, nisi fiat hoc per combustionem, tale cadaver magis ducit in[244] memoriam et venerationem sanctorum, quam forma vermis vel ignis. Et ideo ecclesia, habendo cadavera et ossa sanctorum, magis dicit se habere corpora eorum, quam habendo vermem vel ignem; et propter eamdem causam, illa ossa possunt dici magis ossa sanctorum quam porcorum, quia talia non sunt nata descendere immediate, sed per multas transmutationes a porcis, nec ita habent referri in porcos sicut in sanctos; unde minor huius rationis est falsa[245].

Ad secundum patet per idem, quia eodem modo cadavera aliorum hominum dicuntur corpora eorum, sicut et cadavera sanctorum dicuntur corpora sanctorum[246].

Ad tertium dicunt quod corpus mortuum[247] potest dici et de cadavere, quod est subiectum mortis, et de homine, qui fuit corruptus per mortem; tunc dicunt quod corpus mortuum primo modo est idem numero, nec erit idem numero cum corpore resurgente, cum constet materiam multorum mortuorum esse modo sub forma ignis vel aeris, qui quidem ignis vel aer non erit idem numero cum[248] corpore humano resurgente, nisi quantum ad primam materiam; sed corpus mortuum secundo modo dictum, scilicet homo, qui per mortem fuit corruptus, et qui est corpus mortuum, et per mortem corruptum, erit idem numero cum resurgente, et ille homo est[249] qui resurget, quia ille fuit qui[250] cecidit.

Per hoc respondent ad quartum, quia corpus mortuum resurget idem numero secundo modo dictum, et quantum ad formam et quantum ad[251] materiam; nec ex hoc impeditur resolutio usque ad primam materiam[252] in[253] morte.

Ad quintum dicunt quod illi qui ponunt resolutionem fieri usque ad primam materiam, non habent plus de difficultate[254] in illo argumento, quam alii, quia[255] possunt dicere quod facta resolutione usque ad primam materiam, quantitati quae erat in illa parte materiae, succedit alia quae eam ab omni alia parte materiae distinguit, et manet eadem quae prius; sed quia communius ponitur quod materiae, quae sunt sub formis miscibilium, non distinguuntur situ ab invicem completa mixtione; nec materia quae fuit sub forma nutrimenti distinguitur a reliqua materia nutriti, facta transmutatione nutrimenti in nutritum; ideo potest dici quod licet tales materiae non possent virtute naturali distingui, ut posset accipi separatim materia huius hominis vel illius, vel materia hominis et materia alicuius alterius, tamen per virtutem Dei, qui aliquid realiter corruptum potest idem numero reparare, poterunt distingui et distinctim reaccipi.

PROSPERO STELLA, S. D. B.

[244] ad V
[245] falsa) 178vb B
[246] dicuntur ... sanctorum *omh* V
[247] mortuum *om* V
[248] in V
[249] est *om* V
[250] qui fuit *inv* V
[251] formam ... ad *omh*
[252] nec ... materiam *omh* V
[253] de V
[254] difficultate) in resolutionem ... materiam *it* V
[255] quia) 131va V

OGGETTO E ASPETTI DELLA PROVA DELL'ESISTENZA DEL MOTORE IMMOBILE NEL LIBRO XII DELLA METAFISICA

BIBLIOGRAFIA

ZELLER E., *Philosophie der Grieschen*, Lipsia, III^a Ed., 1874, II, 2 (*Aristoteles*).

ROSS W., *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, I, introd.

CARLINI A., *La Metafisica d'Aristotele*, Bari, 1928.

CHAMBAT V., *La « tertia via » dans Saint Thomas et Aristote*, in « Revue Thomiste », XXXV (1927), p. 337 sgg.

MUGNIER R., *La théorie du Premier Moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Parigi, 1930.

JAEGER W., *Aristotele*, trad. ital., Firenze, 1934.

LEET PATTERSON R., *The argument from motion in Aristotle and Aquinas*, in « The new Scholasticism », X (1936), p. 245 sgg.

BOUSSET M., *Sur la théologie d'Aristote: monothéisme ou polythéisme*, in « Revue Thomiste », XLVI (1938), p. 798 sgg.

MERLAN P., *Aristotle's Unmoved Movers*, in « Traditio », IV (1946), p. 2 sgg.

LINDBECK G. A., *A note on Aristotle's discussions of God and the world*, in « The Review of Metaphysics », I (1948), p. 99 sgg.

VERBEKE G., *La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote*, in « Revue philosophique de Louvain », XLVI (1948), p. 160 sgg.

OGGIONI E., *Aristotele. La Metafisica*, Padova, 1950.

HOLSTEIN H., *L'origine aristotélicienne de la « tertia via » de Saint Thomas*, in « Revue philosophique de Louvain », XLVIII (1950), p. 334 sgg.

OWENS J., *The reality of the aristotelian separate Movers*, in « The Review of Metaphysics », III (1950), p. 319 sgg.

— *The doctrine of Being in the aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951.

SEVERINO E., *La Metafisica classica e Aristotele*, in « Aristotele nella cultura e negli studi contemporanei », Milano, 1957, pp. 1-25.

COMPOSTA D., *Studi aristotelici: il tema del libro XII della Metafisica*, in « Sapienza », 1957, p. 71 sgg.

COMPOSTA D., *Note di teologia aristotelica*, in « Divus Thomas », 1957, p. 373 sgg.

In studi precedenti si era giunti alla conclusione che il libro XII abbia una sua unità dottrinale non certo proveniente da una esplicita esigenza teologica, ma piuttosto da una indagine metafisica; se infatti si sostiene come si è cercato di dimostrare, che il tema specifico dell'intero libro è la ricerca dei princìpi della sostanza sia intrinseca (materia-forma) sia estrinseca (causa efficiente e finale), il quadro cosiddetto teologico del libro XII resta ristretto entro una linea metafisica. Lasciando da parte le conseguenze di una tale esegesi (appartenenza del capo 8 al libro XII, redazione unitaria e simultanea dell'intero libro, datazione di redazione oltre il 330 av. C.), resta da misurare l'amplitudine teologica di tale libro e studiarne il significato.

Ciò era stato intrapreso in un'altra recente pubblicazione in cui si cercava di determinare in modo *generico* le dimensioni di tale tema, concentrando l'attenzione su due motivi fondamentali presenti in detto libro: 1) il « divino » nella teologia aristotelica con particolare riferimento al libro XII; 2) il senso e il limite di una teologia monoteistica nel libro XII. I risultati di tale studio generale possono essere riassunti qui brevemente come avvio ad una indagine *specifica* sul medesimo tema teologico. Anzitutto si diceva che il « divino » non è univoco in Aristotele: escluso il concetto mitologico dei rapsodi e di poeti epici che attribuivano il divino alla periferia dell'universo, lo Stagirita riconduce il divino entro la realtà cosmica e lo gerarchizza per scala ascensionale dalla terra, sede del divenire eterno, al cielo sede dell'essere eterno fino al Motore Immobile, trascendente e fonte di ogni movimento inferiore. Sicchè se il θεῖον pervade il cosmo, il Motore Immobile è ὁ θεός, in una solitudine di vita che pur non eliminando altri θεοί inferiori, verifica in modo pieno e assoluto il concetto di divinità.

Queste affermazioni generiche ci conducono così all'esame interno del libro XII e più specificamente ad alcuni brani che hanno un diretto nesso colla trattazione teologica; trattazione che noi chiameremmo « teologia in obliquo ». Scegliamo, non a caso ma di proposito, la parte che riguarda la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Ci proponiamo di chiarire due punti: *a*) oggetto di detta dimostrazione; *b*) aspetti e valore di detta dimostrazione.

I. - Oggetto della dimostrazione dell'esistenza del Motore Immobile

La dimostrazione dell'esistenza del Motore Immobile è contenuta nei capi 6 e 7 del libro XII. Vi è anche un breve cenno nel capo 10 ove Aristotele afferma che, negata la presenza del bene nel cosmo, si dovrebbe negare l'esistenza del mondo poichè cesserebbe l'ordine, il divenire e il cielo. Perciò deve esistere l'Assoluto (τὸ πρῶτον) (1). Ma si può affermare che la prova

(1) *Metaphys.*, XII, 1075 *b* 26 e segg.

classica dell'esistenza del Motore Immobile è quella offerta nei due capitoli menzionati.

Ma sorge subito una questione preliminare circa l'oggetto di questa prova: il motivo di tale problema sorge dal fatto che la dimostrazione non termina ad un solo essere ma a più sostanze eterne.

Si legga attentamente il capo 6 dalla linea 1071 *b* 17. Il testo è schematico: vi appaiono le solite formule di trapasso che denotano una redazione affrettata a scopo mnemonico: ἔτι, καίτοι. Alla linea 19 si legge la solenne conclusione: «δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς οὐσία ἐνέργεια». Ma subito dopo alla linea 20 mediante la particella ἔτι, si passa ad un'affermazione sconcertante: «ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης» (2).

Come si possano conciliare le due affermazioni, apparentemente contraddittorie, è cosa di non facile successo per quegli autori che considerano il libro XII come essenzialmente teologico, o per quelli che ne sostengono un rigido monoteismo.

Gli autori che ritengono sostanzialmente teologico il libro XII considerano perciò il capo 6 come il luogo classico della dimostrazione dell'esistenza del Motore Immobile e passano sotto silenzio i brani ove la dimostrazione approda ad una serie imprecisa di sostanze immobili. Così E. Oggioni. Dopo aver accennato alla prova dei « motori immobili » contenuti nella *Fisica* (VIII, 4 e 5), afferma: « Finalmente il capitolo VI di *Metaphys.* Λ da pag. 1071 *b* 12 a pag. 1072 *a* 7 raccoglie in forma pregnante e incisiva il nerbo dell'argomentazione per il *Motore Immobile* nella forma ora considerata » (3) e poco più avanti dice che il capo 6 contiene la « dimostrazione dell'esistenza del Motore Immobile » (4).

Non diversamente W. Ross, che esponendo il contenuto della teologia aristotelica nel libro XII, inizia dal capo 6, affermando che ivi è contenuto « l'argomento dell'esistenza di Dio »: « *The argument which is a special form of the "cosmological" argument for the existence of God...* » (5); mentre per i passi di schietta affermazione pluralistica, egli afferma che Aristotele preannuncia il discorso sulle sfere celesti del capo 8 (6).

Anche lo Jaeger è su questa linea quando afferma che « la metafisica nel senso del libro Λ non indaga l'intera categoria dell'οὐσία, ma ne considera separatamente una parte determinata. Questa è costituita da ciò che in seno alla categoria dell'οὐσία è perfetto e buono (ἀγαθόν): *suo oggetto* è il θεός e il νοῦς» (7).

(2) Subito dopo soggiunge: «ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον». Ma già all'inizio del capo 6 la sostanza è divisa in tre specie diverse, « due fisiche e *una* immobile », ove « una » (μία) non può significare affatto il numero bensì un tipo o classe di sostanze, lasciando così aperta fin dall'inizio la questione sulla molteplicità della « *sostanza* immobile ».

(3) E. Oggioni, *Aristotele. La Metafisica*, cit., p. 345. Così anche a p. 337, 355, ove si parla di capitoli « dedicati al Motore Immobile ».

(4) *Ib.*, p. 355.

(5) W. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, cit., p. cxxxii.

(6) *Ib.*, p. 369.

(7) W. Jaeger, *Aristotele*, cit., p. 298.

In maggiori difficoltà si imbattono i difensori del monoteismo puro in Aristotele: per essi, ogni riferimento del testo alla pluralità divina sembra doversi considerare come « parentesi intercalate » o come incisi posteriori alla redazione iniziale (8).

Non sarà perciò fuor di proposito che si riveda la questione e si determini con maggiore accuratezza l'oggetto della famosa dimostrazione.

Anzitutto partendo dalla premessa che lo scopo del libro XII è la ricerca delle cause e dei princìpi, si dovrà ritenere che il capo 6 non riguarda direttamente un tema teologico, bensì l'esistenza delle cause efficienti.

L'inizio del capo 6 colla divisione della sostanza in una triplice ripartizione (due sostanze fisiche e una immobile) è stato inteso dallo Jaeger come il passaggio dalle premesse generali al tema specificamente teologico (9).

In realtà un'analisi attenta ad ampio respiro ci conduce invece ad ammettere il passaggio dalla causa materiale e formale alla trattazione della causa motrice per eccellenza che è la realtà eterna celeste.

Il capo 6 ha come oggetto la prova dell'esistenza di *sostanze condizionatrici* della mutazione terrestre e dell'eternità del movimento celeste. Perciò l'ἀρχή, cui egli conclude alla linea 1071 *b* 17, non deve essere intesa come un esplicito riferimento al Motore Immobile, bensì all'esistenza di sostanze eterne (ἀΐδιοι οὐσίαι) che, per essere pura attualità (ἐνέργεια), condizionano ogni divenire, sia spaziale (rotazione celeste) sia sostanziale (genesi e morte dei corpi).

Ciò risulta anche da alcuni significativi accenni nel capo 7: alla linea 1072 *b* 2 si accenna alla causalità finale nelle *sostanze immobili*. Qui Aristotele precisa l'essenza dei princìpi eterni lasciando evidentemente aperta la questione sul loro numero. L'oggetto quindi della dimostrazione dei capi 6 e 7 è l'esistenza di princìpi eterni. Una conferma di ciò si ha in 1072 *a* 17 ove Aristotele esamina i due tipi fondamentali di movimento, uno periodico circolare e uno non-periodico, cui presiedono i rispettivi princìpi motori. Per la spiegazione dell'universo e del suo movimento sono necessari e sufficienti questi princìpi. Perciò enfaticamente egli conclude: « τὶ οὖν ἄλλας δεῖ ζητεῖν ἀρχάς; ». L'universo esige dei princìpi condizionatori del movimento: bastano questi elementi e non altri.

Se poi questi cenni si allacciano col capo 8, luogo classico ove lo Stagirita affronta la questione del numero di questi princìpi eterni, si dovrà concludere che l'oggetto diretto della dimostrazione non è l'esistenza di un solo Motore Immobile (Oggioni) o di Dio (Ross), bensì l'esistenza dei prin-

Così anche H. V. Arnim (*Gotteslehre*, p. 70) che considera il passo 1071 *b* 20 come una inserzione tardiva contraria all'idea monoteistica di Aristotele. Così anche A. Mansion che lo considera come una « negligenza di redazione » (*La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents*, in « Revue Néosch. », XXIX, 1927, pp. 338-39).

(8) M. Bousset, *Sur la théologie d'Aristote: monothéisme ou polythéisme*, in « Revue Thomiste », XLVI (1938), p. 800.

(9) W. Jaeger, *op. cit.*, p. 296.

cìpi eterni che condizionano il movimento cosmico. Non è nostra intenzione riprendere in discussione il significato del capo 8: l'abbiamo già fatto altrove. Basti solo ricordare che l'inizio di questo capo resta giustificato in pieno se venga considerato come lo svolgimento specifico del tema annunciato schematicamente nei capi 6 e 7. Dice Aristotele: « Non possiamo nasconderci un ulteriore problema, se cioè si debba ammettere una sola sostanza oppure molte e quante » (10).

Da queste precisazioni qualcuno potrebbe pensare che così il tradizionale contenuto teologico della cosiddetta « prova dell'esistenza di Dio » sia abbandonato.

Si risponde subito che a questa conclusione non si è pervenuti nè negli studi precedenti nè si perviene ora. Se l'oggetto infatti della dimostrazione è l'esistenza dei princìpi motori, resta aperta la possibilità per una dimostrazione del Principio Motore Supremo: bisogna però vedere se tale dimostrazione sia solo implicita o se vi siano anche cenni espliciti per l'esistenza di un Motore Supremo. In un nostro recente studio si era affermato che non si può negare che nel libro XII, 9, Aristotele raggiunga esplicitamente il concetto di « Motore Supremo Immobile ». Dalle nostre premesse però non è deciso se a tale concetto egli giunga anche nei capi 6 e 7; se vi giunga esplicitamente o solo implicitamente.

A tale quesito si risponde esaminando i singoli *capitoli*. Incominciamo dal 6. Nel capo 6 vi è cenno di un « principio che è atto per essenza » (1071 *b* 20); ma, come si era notato, non sembra che questo principio si debba identificare con il Motore Supremo poichè subito dopo si discute sulla effettiva esistenza di « sostanze senza materia » al plurale. Altre apparenti riferenze al Motore Immobile (10 *b* 17, *b* 23, *b* 29) non convincono completamente; che anzi l'incertezza semantica dimostra una volta più che lo scopo della dimostrazione non riguarda esplicitamente l'esistenza del Motore Supremo, bensì l'esistenza dei princìpi condizionatori del movimento cosmico. Tuttavia ci sembra che, verso la conclusione del capo 6, si approdi una volta al Motore Supremo quale causa universale del movimento cosmico: alla linea *b* 13 è detto infatti che nella derivazione del movimento bisogna risalire di principio in principio fino a quello che è il Primo Assoluto (τὸ πρῶτον) che è origine (αἴτιον) di ogni movimento, sia di quello celeste periodico, sia di quello non periodico sublunare. Si perviene così al Motore Immobile, ma di scorcio in obliquo; tanto è vero che subito dopo lo Stagirita afferma al *plurale:* « questi e solo questi sono i movimenti cosmici (regolati dai rispettivi motori). Che bisogno c'è di altri princìpi? ». Evidentemente egli accenna ai princìpi che producono il movimento cosmico

(10) *Metaphys.*, 1073 *a* 14-15. Solo mentre l'articolo è quasi ultimato veniamo a conoscere che già nel 1950 J. Owens aveva anticipato, senza però offrirne le prove, l'idea che il libro XII avesse un solo logos o tema (*La natura dell'essere e la pluralità di Motori separati*, art. cit., p. 325). Ma noi abbiamo dimostrato altrove invece che il « logos » è altro dal suo.

e non ad un ipotetico movimento, assunto come ipotesi di lavoro; egli si riferisce al movimento esperibile immediatamente in natura in questo momento: «ὥσπερ νῦν ἐν φύσει» (1071 *b* 36). Questa essendo la preoccupazione essenziale dello Stagirita, ben si comprende come la teologia implicita del libro XII debba essere individuata in una prospettiva di continuo rinvio al movimento cosmico.

Capo 7. — Così perciò va inteso anche il capo 7, che contiene l'ulteriore dottrina del Supremo Motore Immobile: di esso è detto che è il cardine dell'universo: «ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις» (1072 *b* 13-14). Si noti il ritorno costante del concetto di ἀρχή, tema fondamentale dell'intero libro XII. Il Motore Immobile Supremo origina il movimento periodico ciclico (cielo) e il movimento caotico (« natura » = terra). Poco prima Aristotele aveva fissato il costitutivo metafisico di questa ἀρχή, quando affermava che esso è principio in quanto è l'Ente *necessario:* «ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστίν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκη καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή» (1072 *b* 10-12) (11).

Ma anche in questa eccelsa trattazione sulla Divinità, affiora, per quanto una volta sola (12), il motivo pluralistico della divinità alla linea 1072 *b* 1-2: «ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διάρεσις δηλοῖ». Si annette la possibilità, quindi, che la causa finale esista nelle « cose immobili » (ἀκίνητα). È pertanto necessario che si rinunci alle grandi sintesi teologiche del testo aristotelico, come quella oggioniana o jaegeriana, per limitarsi ad una esegesi più analitica e in compenso forse più obiettiva. In tal modo la teologicità del libro XII deve essere ricondotta entro la sua tematica fondamentale: la ricerca dei princìpi. In questa linea esegetica si tiene conto della concezione pluralistica delle sostanze immobili e si dà al cosiddetto monoteismo aristotelico un suo volto.

Del resto non siamo i primi a rilevare i problemi inerenti ai capi 6 e 7. Già il Mugnier, riferendosi al passo « pluralistico » da noi citato, 1071 *b* 20, si domandava: « *Il s'agit donc à n'en pas douter, non pas d'un seul, mais de plusieurs Premier Moteurs Immatériels, éternels, en act:* ταύτας... τὰς οὐσίας. *Sur l'emploi de ce pluriel on attendrait à une explication, mais il n'en est rien. Qu'est-ce à dire? Que l'emploi de ce pluriel est regardé per le philosophe comme tout à fait naturel...* » (13).

(11) Aristotele si preoccupa inoltre di stabilire sotto quale aspetto la necessità o esistenza assoluta del Primo Motore sia principio. La sua risposta è che esso è pensiero; e in quanto è pensiero, è principio: «ἀρχή γὰρ ἡ νόησις» (1072 *a* 30).

(12) Alessandro di Afrodisia attribuisce valore pluralistico anche all'inciso 1072 *a* 34-35.

(13) R. Mugnier, *La théorie du Premier Moteur...*, cit., p. 167. Il Mugnier da ciò trae motivo per affermare che la pluralità dei motori dei capi 6 e 7 è ancora generica e confusa e perciò non suppone una trattazione specifica com'è quella del capo 8. Conseguentemente egli finisce per attribuire al capo 8 una redazione tardiva quasi ultima tappa dell'evoluzione dottrinale del Maestro. Ma questa tesi, da quanto si è detto altrove, non è accettabile; del resto l'interpretazione immanentistica sostenuta come idea preconcetta rende assai povera l'intera trattazione del Mugnier.

Solo che il precedimento dimostrativo di Aristotele è « naturale » non per lo studio dottrinale cui era pervenuto al tempo della redazione dei capi 6 e 7, come ritiene il Mugnier, ma perchè in lui non vi sono preoccupazioni direttamente teologiche e tanto meno strettamente monoteistiche.

Concludendo questa questione si può affermare che l'oggetto della dimostrazione dei capi 6 e 7 del libro XII tende direttamente a stabilire in modo generico l'esistenza dei princìpi sufficienti e necessari per la spiegazione dell'attuale ed esistenziale movimento cosmico: entro questo limite trova la sua collocazione la prova dell'esistenza del Motore Immobile che resta così raggiunta obliquamente come si disse, e cioè colla preoccupazione diretta di giustificare la realtà immediata del movimento cosmico mediante princìpi eterni immobili.

II. - Valore ed aspetti della prova dell'esistenza del Motore Immobile

Stabilito così il limite della dimostrazione contenuta nei capi 6 e 7, resta a chiarire il significato di questo procedimento.

Anzitutto ci proponiamo di esaminare se l'intera dimostrazione sia unica oppure sia molteplice; ci spieghiamo: l'Aquinate ha proposto nella *Somma teologica* e nella *Summa contra gentes* le celebri cinque vie, che Kant erroneamente riassunse in tre prove (*Beweis*): fisico-teleologica, cosmologica, ontologica. Orbene, per quanto forse si possa giudicare scientificamente erronea l'esegesi di Aristotele attraverso il metro tomistico o kantiano, crediamo tuttavia utile esaminare se nel libro XII le prove siano molteplici oppure unica. La questione acquista anche un suo valore se esaminata attraverso le varie interpretazioni dei maestri più versati nell'aristotelismo.

Lo Zeller, ad esempio, dopo aver esposto la dimostrazione del Motore Immobile mediante l'argomento del moto cosmico, contenuto all'inizio del capo 6 (oltre che nella *Fisica*), prosegue così: « *Oder wie dieses anderwärts kürzer gezeigt wird: da alle Bewegung von einem Bewegendem ausgehen muss, so setzt eine anfanglose Bewegung ein Bewegendes voraus, das ebenso ewig ist, als sie selbst, und das als die Voraussetzung aller Bewegung unbewegt sein muss* ». E cita in calce la linea 1071 *b* 4 del capo 6 ove Aristotele tra l'altro dice: « καὶ εἰ πᾶσαι φαρθαί, πάντα φθαρτά ».

Dunque vi è un solo argomento: quello *ex motu* (14).

Curiosa la tesi del Lindbeck che attribuisce alla prova del libro XII un carattere affine all'argomento ontologico di tipo cartesiano. Non è impossibile, dice l'A., « *that he* (Aristotele) *was motivated by a kind of anticipatory feeling for some form of the ontological argument, or he may have*

(14) E. Zeller, *Philosophie der Grieschen*, cit., p. 359. Così anche recentemente J. Owens: « *That there is such a substance is demonstrated by " one argumente only ". This argument is based on the act and potency seen in sensible movement* » (*art. cit.*, p. 327).

supposed with Descartes that the idea of God requires a transcendent cause ». L'A. poi conclude affermando che l'oggetto di tale dimostrazione non è Dio come effettiva sostanza reale, bensì Dio come una idea generica astratta senza esistenza. Perciò è superfluo « *to assign existence to God* » (15).

Di diverso parere è il Ross il quale, come si disse, afferma che nel capo 6 è contenuto « *a special form of the "cosmological" argument for the existence of God, the argument "A contingentia mundi"* » (16).

Lasciamo da parte l'esegesi del Lindbeck, tutta legata a canoni alieni allo spirito aristotelico. Ragionevoli invece sono le tesi di Zeller e Ross che, per quanto divergano nell'apprezzamento della prova, convergono nell'affermare che essa è una sola, ed effettiva.

Il Carlini sembra, al contrario, ammetterne più di due, poichè nelle note al capo 7 accenna ad un argomento « psicologico-gnoseologico » e ad un argomento « ontologico-teologico » (17).

E. Oggioni poi sembra distinguere una « dottrina del Motore Immobile » (18) da una « dimostrazione del Motore Immobile » (19): questa a sua volta è suddivisa in due forme: una forma *imperniata sulla eteronomia del movimento;* l'altra che « si appoggia sul principio apparentemente diverso dell'eternità del movimento stesso » (20). In realtà, per quanto le due forme siano distinguibili, tuttavia sono unificate già nella *Fisica,* ma specialmente nel libro XII della *Metafisica,* e più precisamente nel capo 6. I due procedimenti, confluiscono in una sola prova che egli appella « dimostrazioni *a contingentia mundi* » (21).

Come si vede, l'esegesi è varia, e il numero e la qualifica delle prove vengono fissati attraverso la terminologia kantiana o tomistica. Per non procedere oltre nella citazione di altri studiosi e per esaminare il valore della « prova » o « dimostrazione », scendiamo all'analisi del testo. Anzitutto con Oggioni bisognerebbe distinguere la dottrina o teoria del Motore Immobile dalla prova dell'esistenza.

Vi sono varie ragioni: A) La dottrina del Motore Immobile Supremo è contenuta nei capi 7 e 9; parzialmente solo nei capi 8 e 10. La prova invece dell'esistenza del Motore Immobile è ristretta solo alla fine del capo 6, come abbiamo precisato nel discorso precedente, benchè in realtà la quasi totalità del capo 6 conduca all'esistenza di « sostanze eterne ». Questo è anche il senso del brano o inciso del capo 10: «εἴ τε μὴ ἔσται (τὸ αγαθόν) παρὰ τὰ αἰσθητὰ ἄλλα, οὐκ ἔσται ἀρχή καὶ τάξις καὶ γένεσις καὶ τὰ οὐράνια» (22).

(15) G. A. Lindbeck, *A note on Aristotle's discussions*, art. cit., p. 105.

(16) W. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, cit., p. cxxxii.

(17) A. Carlini, *La Metafisica d'Aristotele*, Bari, 1928, p. 386, nota 1.

(18) E. Oggioni, *Aristotele. La Metafisica*, cit., p. 340.

(19) *Ib.*, p. 341. Talvolta è detto anche « dimostrazione teologica » (p. 346), « dimostrazione dell'esistenza del Motore Immobile » (p. 355), « prova dell'esistenza del Motore Immobile » (p. 357).

(20) *Ib.*, p. 345.

(21) *Ib.*, p. 358; cfr. p. 362.

(22) *Metaphys.*, 1075 *b* 25-26.

B) In secondo luogo sembra che Aristotele si prefigga esplicitamente il compito dimostrativo dell'esistenza quando dice: «περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι ἀΐδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον» (23). Ora il participio λεκτέον nel linguaggio aristotelico denota il procedimento di determinazione, di definizione, di indagine (24). Perciò qui, all'inizio del capo 6, il senso della frase è come segue: ora « dobbiamo dimostrare che esiste una certa sostanza eterna » (25).

C) Nel corso del capo 6 è visibile l'intento dimostrativo dell'esistenza delle sostanze immobili attraverso le formule δεῖ εἶναι (26).

D) Questa ed altre formule non appaiono più nel capo 7 ove l'interesse del contesto è rivolto non più alla prova dell'esistenza (del resto già raggiunta nel capo precedente), bensì all'indagine sulla natura del Motore Immobile, come risulta anche dagli avverbi di modo ὡς, ὧδε, οὕτως, esprimenti appunto il procedimento logico con cui la perfezione dello spirito umano è attribuita allo Spirito Assoluto per via analogico-modale. Se ciò, come ci sembra, è vero, converrebbe essere rigorosi nel linguaggio nel problema attuale, e non appellare, come fa il Carlini, argomento psicologico-gnoseologico ecc., quel discorso che non riguarda la prova dell'esistenza del Motore Immobile, bensì l'indagine della sua natura (27).

Detto ciò, resta da chiarire un secondo aspetto della prova, e cioè se essa nella sua struttura sia unitaria, oppure se nel capo 6 debba ammettere una pluralità dimostrativa. La questione non è vuota di senso non solo da un punto di vista teoretico, ma anche storico. Bisogna infatti ricordare che nello studio delle cinque vie tomistiche, gli esegeti più autorevoli si sono sempre riferiti ad Aristotele e in modo particolare al capo 6 del libro XII.

La terza via tomistica, dopo alcuni dubbi di P. Gény (28), ha suscitato una specie di corsa agli armamenti per difenderne la perenne validità (29) o al contrario per ridurla a parziale forza probativa; tra l'altro (e qui sta appunto l'interesse nostro) si è cercato di stabilirne i precedenti storici. V.

(23) *Ib.*, 1071 *b* 6-7.

(24) Bonitz, *Index Aristotelicus*, 424, *b*; 425, *a*.

(25) Così più o meno traduce il Carlini (*op. cit.*, p. 381).

(26) *Metaphys.*, 1071 *b* 19-20. Gli scrupoli di J. Owens, che a questo proposito esige una terminologia possibilmente aliena dal moderno linguaggio filosofico di « realtà », « esistenza » e perfino « sostanza », ci sembrano eccessivi (J. Owens, *The reality of the aristotelian separate Movers*, art. cit., p. 324).

(27) L'Owens invece, appoggiandosi ad una lettura esteriore dei capi 6, 7 e 8, divide la trattazione delle sostanze separate in due punti: *a*) loro esistenza; *b*) loro numero (*art. cit.*, p. 327). Ma ci sembra che così si tralasci tra l'altro il tema della natura loro.

(28) P. Gény, *À propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, in « Revue de Philosophie », 1924, pp. 575-601.

(29) Così recentemente U. degli Innocenti contro il Van Steenberghen: *La validità della terza via*, in « Doctor Communis », Acta et commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis, Roma, 1954, pp. 41-70. Si tratta di uno studio condotto con analisi diligente e con vigore dialettico. È esposta anche la posizione dottrinale delle varie correnti.

Chambat (30) e più recentemente H. Holstein (31) hanno dimostrato — e ci sembra con giustezza — contro Gény e Gilson che la terza via tomistica non discende direttamente dal filosofo medievale ebreo Maimonide o dall'arabo Avicenna, bensì da Aristotele e precisamente dal capo 6 del libro XII. Sulle ragioni addotte da questi autori ritorneremo più avanti; per ora basti aver segnalato il fatto e rilevarne il conseguente problema: nel capo 6 è contenuta la sola prova del moto o vi è presente anche una seconda prova, quella che si chiama « argomento di contingenza » (Ross, Oggioni)? E ancora, se l'argomento è unico *ex motu,* in che senso il capo 6 contiene gli elementi della terza via tomistica *ex contingentia?* Non si dovrebbe invece insistere nei caratteri di opposizione piuttosto che di somiglianza tra aristotelismo e tomismo, come propose Leet Patterson? (32).

Questi ed altri interrogativi ci orientano ad una esegesi più cauta ed attenta dei capi 6 e 7, ove appunto è presentato l'argomento in questione.

Anzitutto ci sembra importante stabilire un raffronto, per quanto schematico ed essenziale, tra la prova dell'esistenza dei motori contenuta nella *Fisica,* e la prova del capo 6 libro XII. Il raffronto ci dirà se si tratti del medesimo e identico procedimento o se si tratti di un suo approfondimento.

Bisogna dapprima osservare che il procedimento della *Metafisica* è, per dirla col Ross, alquanto « tortuoso », sicchè agli autori ed esegeti non riesce facile stabilirne i momenti essenziali. J. Owens distribuisce la prova del capo 6 in tre fasi: *A*) Esiste una sostanza eterna: *a*) perchè le sostanze sono anteriori a tutti gli altri esseri, come la qualità e la quantità; *b*) perchè il tempo e il moto sono eterni, perciò deve esistere una sostanza eterna.

B) Questa o queste sostanze devono essere attuose o in atto (ἐνέργεια), poichè l'ente potenziale può causare il moto, ma in un certo istante potrebbe non causarlo. Ora la sostanza eterna che causa il moto deve essere in atto e deve spiegare il divenire attuale. Perciò le idee platoniche, essendo considerate come potenziali, sono respinte come realtà incapaci a spiegare il moto cosmico.

C) Questa o queste sostanze non solo devono essere in atto, ma devono essere atto per se stesse ossia la loro οὐσία deve essere atto (ἐνέργεια). Se fossero potenziali potrebbero essere e non essere; ma in tal caso il movimento non sarebbe più eterno. Di conseguenza esse sono immateriali, essendo infatti la materia principio potenziale (33).

(30) V. Chambat, *La « tertia via » dans Saint Thomas et Aristote,* in « Revue Thomiste », 1952, p. 337 sgg.

(31) H. Holstein, *L'origine aristotélicienne de la « tertia via » de Saint Thomas,* in « Revue philosophique de Louvain », XLVIII (1950), p. 334 sgg.

(32) R. Leet Patterson, *The argument from motion in Aristotle and Aquinas,* in « The new Scholasticism », X (1936), pagine 246-54.

(33) Henri Holstein divide il capo 6 in quattro parti: *a*) il moto circolare è eterno; *b*) suppone un motore attuale eterno; *c*) obiezione: la potenza può essere prima dell'atto. Risposta: non in modo assoluto; *d*) esiste una causa unica che è in atto. Questa prospettazione non ci sembra chiara nè esauriente (*art. cit.*, pp. 363-364).

Orbene sul valore di questa prova risultante da un triplice procedimento dimostrativo, e sul suo nesso colla *Fisica*, i pareri sono molti e complessi; tra l'altro il problema della evoluzione dottrinale di Aristotele gioca una parte non indifferente in quegli autori che fissano in misure determinate i momenti di evoluzione. Ma per noi questo problema è secondario in quanto che, se una evoluzione esiste, non si può arbitrariamente scaglionarne gli anni di trasformazione interiore in parti uguali come la torta tra i bambini. Indubbiamente tra la prova della *Fisica* e quella esposta vi è un progresso; e certamente non si tratta solo di un progresso o « trasformazione » rispetto alla « dottrina del Motore Immobile », come giustamente osservano gli autori (34), ma anche nella stessa « prova dell'esistenza » dei motori immobili. Stando alla triplice distribuzione dell'argomentazione proposta dall'Owens, diciamo che la prima fase, contenente due premesse, è in parte nuova e in parte è ricordata nella *Fisica:* la prima premessa: « la sostanza è anteriore a tutti gli esseri », è nuova. Solo la seconda premessa, invece, sulla eternità del moto, è evidentemente ricalcata nella *Fisica* (35), ove è proposta la tesi dell'eternità del movimento cosmico e del tempo: si può anzi dire che questa seconda premessa sia una schematica presentazione o enunciazione della tesi esposta nel libro VIII, 1-2, della *Fisica,* senza che se ne diano le prove. Ma prima di procedere oltre ci sembra necessario sostare sulla prima premessa: «αἱ τε γὰρ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά» (36). Vi è anzitutto da osservare che anche i più attenti lettori di questo inciso hanno lasciato nella penombra la parte conclusiva: «καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταὶ κτλ.».

Lo Chambat non ne considera affatto il contenuto « contingentistico », mentre invece si sofferma sugli altri quattro passi aventi una forte somiglianza con la terza via tomistica: *a*) 1071 *b* 19 (ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ εἶναι); *b*) 1071 *b* 25-29 (ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων); *c*) 1071 *b* 25 (ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι, μήπω δ' εἶναι ecc.); *d*) 1072 *a* 10-12 (εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι αεὶ ἐνεργοῦν).

Anche allo Holstein è sfuggito il significato dell'espressione «καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά», e non ha cercato di metterla in relazione con le formule tomistiche *possibile esse.* Lo stesso Owens non vi accenna, nè il Ross nella sua esegesi vi dedica una parola e nemmeno il Carlini. Eppure, a nostro modo di vedere, l'inciso dovrebbe essere messo in luce sia col resto del libro XII sia con le altri fasi del procedimento dimostrativo. Infatti l'espressione non spuntá come fungo solitario nel libro XII; già nel capo 5 alla linea 1071 *a* 34-35 si dice: «... καὶ ὡδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν αἴτια ὡς αἴτια πάντων, ὅτι ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων». Traduce il Carlini: « ... e in quanto

(34) E. Oggioni, *Aristotele. La Metafisica*, cit., pp. 357, 359.

(35) E. Oggioni, *op. cit.*, passim nel capitolo VIII dedicato interamente al libro XII. — J. Owens, *art. cit.*, p. 327.

(36) *Metaphys.*, 1071 *b* 5-6.

che le cause delle sostanze sono cause di tutto, poichè tolte queste è tolto tutto » (37).

Questa affermazione della contingenza della realtà mondana, e della sua necessaria dipendenza dalle sostanze necessarie, si ricollega ad un'altra precedente enunciazione posta all'inizio del capo 5 alla linea 1070 *b* 35 - 1071 *a*, ove è detto: « ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δὲ οὐ χωριστά, οὐσίαι ἐκεῖνα. καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταὐτά, ὅτι τῶν οὐσιῶν ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις », che nella traduzione del Carlini suona così: « Della realtà, parte ha una propria esistenza, parte no: le sostanze appartengono alla prima specie di realtà, e perciò sono esse causa di tutto, in quanto senza di esse neppure esisterebbero le qualità e i movimenti » (38).

Per quanto questo secondo passo, discusso anche dai filologi e filosofi (39), goda di un minor vigore e significato contingentistico (40), si può tuttavia considerare come un avvio all'inciso del capo 6 dove lo spunto contingentistico ci sembra espresso in modo abbastanza chiaro. Orbene è ora di affermare che proprio in questo inciso si appalesa il superamento della prova che Aristotele adduce nella *Fisica:* quivi l'argomento ha un riferimento al movimento attuale che, essendo concatenato con altri movimenti eterni celesti, suppone una propulsione eterna, estranea al sistema stesso. Nella *Metafisica* l'argomento ha un sapore più metafisico in quanto non solo si dà la ragione del moto attuale continuo e subordinato, ma se ne analizzano le condizioni metafisiche: se tutte le sostanze immobili fossero contingenti, tutto sarebbe contingente, e perciò tutto sarebbe contingente, e perciò tutto sarebbe precipitato nel nulla.

Non è da credere però che Aristotele nella *Fisica* non intravveda la possibilità di una analisi metafisica del movimento. In alcuni passi l'essere e il divenire sono proiettati al limite della loro struttura interiore nell'analisi della loro finitudine e contingenza: nel libro VIII alla linea 258 *b* 17-18 egli infatti accenna al alcuni esseri che *pur essendo sottratti al divenire* (γένεσις καὶ φθορά) *possono tuttavia essere e non essere:* « ... ἐπὶ τίνων ἐνδεχόμενον ὥστε εἶναί ποτε καὶ μὴ εἶναι ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς ». Si noti la singolare affermazione di una contingenza che non spetta al movimento e al divenire, ma all'essere: tale contingenza, espressa col verbo ἐνδεχόμενον εἶναι e che già ritroviamo nel capo 6 del libro XII della *Metafisica,* è resa anche più vividamente come dimensione limitata dell'esistenza mediante l'avverbio ποτέ (= *quandoque, aliquando*). Tale avverbio, incorporato nell'espressione già citata, pur non comparendo nella *Metafisica,* si può legittimamente con-

(37) A. Carlini, *La Metafisica d'Aristotele,* p. 380. Si osservi tra l'altro ancora una volta il ritorno del tema o logos del libro XII: lo studio dei princìpi delle sostanze (αἴτια τῶν οὐσιῶν).

(38) *Ib.,* p. 378.

(39) Vi si sono cimentati il Christ, il Ross, il Carlini.

(40) Nella versione d'Eusebietti tale aspetto è messo in maggior rilievo.

siderare come la fonte tomistica dell'*esse aliquando* della dimostrazione della terza via (41).

La formula aristotelica quindi indica una « esistenza » (εἶναι) il cui limite (ποτέ) non si misura attraverso la durata temporale, ma attraverso una incapacità ontologica ad essere.

Ma nella *Fisica* vi sono altre indicazioni di non minore interesse. Sempre nel libro VII alla linea 258 *b* 27-28 si dice che delle cose immobili (ἀκίνητα) ma non eterne (μὴ ἀεὶ ὄντα) nessuna può essere causa (αἴτιον) del nascere e del perire e di questo « *essere* continuamente »: « τοῦ δὴ τὰ μὲν γίγνεσθαι, τὰ δὲ φθείρεσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι συνεχῶς, οὐδὲν αἴτιον τῶν ἀκινήτων μέν μὴ ἀεὶ δ' ὄντων ». Si noti come il divenire è in definitiva un essere: il γίγνεσθαι e il φθαίρεσθαι sono poi un εἶναι συνεχῶς del quale vi è una causa (αἴτιον) che non può essere un ente immobile e temporaneo bensì eterno. Simile concetto è espresso poco più avanti dove appunto Aristotele esige per il divenire e l'essere una causa: « αἴτιον τοῦ δὲ τὰ μὲν εἶναι τὰ δὲ μὴ καὶ τῆς συνεχοῦς μεταβολῆς » (42). Questa causa è produttrice sia dell'essere e del non essere, come anche del divenire (μεταβολή) e perciò l'esistenza si pone come contingenza (εἶναι, μὴ εἶναι) in una linea distinta dal divenire temporale.

Tuttavia questi pochi cenni fugaci non elidono il carattere « fisico » dell'intera ricerca del moto, contenuta nella *Fisica;* sicchè la dimostrazione dell'esistenza del Motore Immobile ivi contenuta si basa sulla « effettualità » del movimento. L'essere si misura dal suo movimento (κινητὸν ὄν) (43); la contingenza (φθαρῆναι) riguarda il movimento (44); il problema dell'eternità non riguarda direttamente la possibilità di un *essere* eterno, bensì di un *movimento* eterno (45). Così l'ipotesi della non-eternità del moto non è affatto presentata da Aristotele come teoria creazionistica, bensì è riferita a Platone e presumibilmente alla narrazione del *Timeo* (46). Le tre obiezioni contro l'eternità del cosmo non riguardano il *limite* dell'esistenza *creabile,* bensì la possibilità di *infiniti movimenti* non eterni (47). Una delle preoccupazioni fondamentali della prova è la necessaria concatenazione subordinata del movimento, quasi ad esprimere una « dipendenza estrinseca » del mosso dal motore: le parole « continuo » e « continuità » appaiono frequentissimamente nei libri VII e VIII della *Fisica* (48), quasi ad esprimere un unico sistema dinamico chiuso al cui vertice sta il propulsore necessario. Si può perciò affermare che, per quanto nella *Fisica* sia intravveduta la possibilità in una « contingenza dell'essere » anteriore ad una contingenza del divenire,

(41) Va perciò corretta o ampliata l'esegesi dello Holstein che si sofferma all'ἐνδέχεται della *Metafisica* 1071 *b* 19, come fonte della terminologia tomistica (*art. cit.*, pagina 367).

(42) *Phys.*, 259 *a* 4-5.

(43) *Phys.*, 251 *b* 32.

(44) *Ib.*, 251 *b* 28; 252 *a* 1.

(45) *Ib.*, 252 *b* 7.

(46) *Ib.*, 251 *b* 6.

(47) *Ib.*, 252 *b* 7.

(48) Specialmente in 259 *a* 6 ove è detto che il Primo Motore è causa di moto continuo ed eterno.

tuttavia il nerbo della dimostrazione poggia essenzialmente sulla *esteriore dipendenza* del cosmo dal Motore Primo.

Ora questo aspetto è superato o almeno precisato (49) nella *Metafisica* capo 6, ove la dipendenza attuale del cosmo è individuata, sì, attraverso il movimento, ma in un movimento in definitiva che viene risolto in una indigenza di essere. Abbiamo già citato poco sopra i passi più importanti in favore del carattere « contingentistico » dell'essere: 1071 *a* 34-35; 1071 *b* 5-6; 1071 *b* 19; 1071 *b* 25-29; 1072 *a* 10-12. Si direbbe che, confrontando questi passi della *Metafisica* con i tre passi della *Fisica* citati poco sopra, sia osservabile una evoluzione di notevole interesse: nella *Fisica* l'« essere » dal punto di vista della contingenza è risolto nel divenire, la primalità spetta al divenire: κινητὸν ὄν; nella *Metafisica*, e più precisamente nel capo 6, il divenire è risolto nell'essere: « ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων » (50). Nella *Fisica* è posta in rilievo la contingenza del moto; nella *Metafisica* questa stessa contingenza si risolve in una contingenza dell'essere: « ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ' εἶναι » (51). La *Fisica* esige il Primo Motore come « condizionatore » ossia come priorità temporale senza inizio; la *Metafisica* postula il Primo Motore come atto puro: atto puro per essere, e atto puro per muovere. Infatti anche nella *Metafisica* affiora il concetto espresso nella *Fisica* e cioè la possibilità di un ente, ad essere contingente pur essendo fuori del divenire: « ἐνδέχεται ἄλλως κατὰ τόπον, καὶ εἰ μή, κατ' ουσίαν » (1072 *b* 6-7); vi è quindi un essere la cui precarietà non è dovuta al generarsi e al corrompersi, ma, pur essendone fuori, alla stessa radice della sua esistenza: κατ' οὐσίαν.

Se ciò è vero, non vediamo come si possa dire che la κίνησις aristotelica (come è intesa e chiarita, qui, nella *Metafisica*) implichi le dimensioni temporali e non si risolva in una considerazione assoluta dell'essere (52): l'eternità cosmica aristotelica, invocata nella *Fisica*, approda, sì, ad un regresso temporale all'infinito; ma nella *Metafisica* tale eternità non solo non nega, ma urge la contingenza della stessa serie infinita: sicchè l'eternità del movimento più che eliminare o indebolire la contingenza dei suoi stessi singoli sviluppi, aggrava la sua stessa precarietà ed esige al di fuori della successione temporale l'Assoluto: la precarietà del moto si risolve in una precarietà dell'essere. Tale precarietà non proviene dalla serie infinita degli « esseri

(49) Vi è infatti nella *Fisica* un'asserzione che prelude ad una trattazione più strettamente teologica: dice Aristotele che lo studio della struttura del moto non solo conduce ad una visione filosofica (θεωρία) della natura ma anche ad un avvio (μέθοδος) all'indagine del Primo Motore (*Phys.*, 251 *a* 5).

(50) *Metaphys.*, 1071 *b* 13.

(51) *Ib.*, 1071 *b* 25-26.

(52) Così obietta R. Leet Patterson per il quale le differenze tra lo Stagirita e l'Aquinate sarebbero due: *a*) la κίνησις aristotelica implica dimensioni temporali mentre Dio è fuori del tempo. Per S. Tommaso la *motio* ha un carattere extratemporale (« *in a timeless sense* », *art. cit.*, pagina 247); *b*) Aristotele esige l'eternità del moto; non l'Aquinate. Di qui, dice l'A., la diversità del regresso all'infinito: per Aristotele è temporale; per l'Aquinate è ontologico (*art. cit.*, p. 249).

precarii », ma dalla stessa precarietà insita in ciascuno di essi: « ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ εἶναι » (53). Sicchè il Motore Immobile non solo è « esistenza » attuale (ὄν), ma è esistenza attuale necessaria: « ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστίν ὄν » (1072 *b* 10), appunto per garantire l'intrinseca precarietà delle « esistenze » contingenti.

Perciò l'esegesi dell'Oggioni, pregevole sotto parecchi aspetti, ci sembra eludere questo punto capitale della *Metafisica* aristotelica quando riduce la dimostrazione del capo 6 non ad una effettiva prova di esistenza, bensì ad una esigenza interna al pensiero di tipo kantiano. Concordiamo con l'egregio autore nel ritenere che l'eteronomia del movimento (intesa come una esigenza razionale del movimento cosmico empirico a salvarsi in una realtà non diveniente) e l'eternità del movimento (natura temporale indefinita del movimento) sono « due modi che si chiariscono a vicenda per esprimere lo stesso pensiero » (54). Infatti l'eternità del movimento da sè sola è contingenza, come si disse, e pertanto esige un suo condizionamento non puramente temporale ma ontologico: il che corrisponde all'eteronomia, ossia alla sua indigenza e dipendenza che, oltre che essere cosmografica e spaziale (55), è soprattutto metafisica. Non si tratta perciò di un salto nel vuoto quando dal contingente si trapassa al necessario, nè tanto meno di una sintesi *a priori* del pensiero. Bisogna infatti tener presente che il procedimento annunciato nel capo 6 poggia costantemente su di un rinvio al carattere esistenziale del movimento (56) e che l'approdo finale dell'argomentazione è una ἀρχή, la cui esistenza (οὐσία) è attualità (ἐνέργεια) non potenziale (57), e che tutta la filo-

(53) *Metaphys.*, 1071 *b* 19.

(54) E. Oggioni, *op. cit.*, p. 347.

(55) « Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται οὐρανὸς, καὶ ἡ φύσις » (*Metaphys.*, 1072 *b* 14-15). Nello *Jone* platonico ἀρτάω esprime il pendere degli anelli di una catena appesa alla calamita (*Jone*, 533 *c*).

(56) *Metaphys.*, 1071 *b* 33-34.

(57) Così noi intendiamo il passo alla linea 1071 *b* 20. Il testo che noi citiamo ha subito altre interpretazioni a motivo dell'ambiguità della voce οὐσία. Nella vecchia traduzione del Bessarione essa appare in veste latina di *substantia*, voce che poi in italiano e nelle altre lingue riappare nella corrispondente « essenza », o « sostanza ». Che questa versione sia inesatta risulta dal fatto che tutto il ragionamento di Aristotele parte dal concetto di realtà concreta esistente, fino alla conclusione finale di questa dimostrazione ove afferma che se si ammettesse il primato della potenza (contingenza) nessuna delle cose attuali esisterebbe attualmente. Si noti la pregnanza del testo greco: οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων. Questi esseri che esistono (ὄντα) non sarebbero attuali se la loro causa esistente fosse contingente. Dunque la contingenza in questione non riguarda il moto, bensì l'esistenza. A questa interpretazione si obietterà che anche nella versione opposta il senso di contingenza non è smarrito; anche in questa prospettiva — si dice — il valore precario degli esseri è dato dal fatto che « la loro essenza è pura potenzialità ». Orbene contro questa equivoca interpretazione si può sollevare una domanda: non è forse vero che anche nella nostra interpretazione si parte dalla sottesa ipotesi della esistenzialità delle cose? Ora questo, se non erriamo, è il perno dimostrativo dei ragionamenti aristotelici; metterlo in margine o lasciarlo nell'ombra sarebbe fraintendere o perlomeno attenuare il senso del testo.

La versione perciò vera del passo: « ἔτι οὐδ' εἰ ἐνέργησει ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις » (*Metaphys.*, 1071 *b* 16), deve esprimere non già l'essenziale potenzialità del principio (οὐσία (αὐτῆς) ἀρχῆς (εἴη) δύναμις) bensì la contingenza dell'esistenza; ove οὐσία (come già rilevava l'Owens nel suo lavoro già citato) significa in modo astratto l'esserci con-

sofia aristotelica si ispira alla realtà concreta. Possiamo ora concludere questo studio affermando che la prova aristotelica contenuta nel capo 6 del libro XII esprime *un solo procedimento dimostrativo,* in cui la realtà del moto è risolta nella sua contingenza esistenziale; nulla da stupire perciò se in questo capitolo trovino come sua fonte la *prima via motus* e la *tertia via contingentiae;* ma se un raffronto si debba fare tra il libro XII e la *Summa theologica,* ci sembra che la contingenza aristotelica sia contingenza dell'essere come approdo finale e termine. L'espressione: «εἰ πᾶσαι οὐσίαι φθαρταί, πάντα φθαρτά» (1071 *b* 16), annuncia, assieme all'altro passo della *Fisica:* «ἐπὶ τινῶν ἐνδεχόμενον ὥστε εἶναὶ ποτε καὶ μὴ εἶναι ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς» (258 *b* 17-18), la limitatezza dell'essere che non è puramente precarietà temporale, bensì incapacità ontologica ad esistere e perciò *contingenza dell'essere.* Ma tale concetto, che pure approda all'Assoluto come Atto puro in cui l'essere è ragione del muovere, resta ancora non approfondito, in quanto che la dimotrazione poggia sostanzialmente sulla *contingenza del moto* e non dell'essere.

Nel tomismo, come è stato bene messo in luce da P. Fabro, l'essere è *actus essendi,* perfezione positiva, realtà prima, sicchè la contingenza è anzitutto *contingenza di esistenza,* limitazione dell'*actus essendi.*

Nonostante la differenza di orizzonte, ci sembra che tra le due prospettive non ci sia opposizione (Leet Patterson) o separazione (Gilson) ma nesso e intimo rapporto, come d'unità dottrinale che si evolve e matura come crescita di organismo (Holstein - Chambat). Se, come Ross rettamente ha precisato (58), il concetto di creazione non è nè affermato nè negato da Aristotele, non si può ritenere opposta all'aristotelismo quella dottrina che, come il tomismo, pone la creazione come cardine della sua metafisica.

Perciò nulla può impedire che la dimostrazione del capo 6 si possa chiamare, col Ross e con l'Oggioni, *argumentum contingentiae,* perchè si dia all'espressione i limiti di oggetto e di valore che abbiamo cercato di chiarire in questo studio.

Il fermarsi perciò al contenuto filosofico della Fisica per la prova della esistenza del Motore Immobile come fa il Verbeke (e vicino a lui il Mansion), oppure ricostruire una metafisica aristotelica in una esegesi troppo vicina alla mentalità moderna per la prova in questione, come fa il Carlini, ci sembra contrario ad una analisi dei testi più importanti e decisivi per il problema. Il Verbeke e con lui una diffusa interpretazione francese dell'aristotelismo insiste nell'escludere la derivabilità o almeno la non ripugnanza del concetto di creazione nella filosofia peripatetica e si limita a fissare

creto dell'ὄν. In questo senso va spiegata l'espressione: ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ' εἶναι (*ib.*), ove l'accento cade sull'εἶναι che è atto di esistere.

(58) Ci sembra perciò doversi attenuare l'accusa di « essenzialismo » che certa corrente d'ispirazione francese (Gilson, Owens e anche Fabro nel suo recente articolo: *Actualité et originalité de l'« esse » thomiste,* in « Revue Thomiste », 1956, pp. 240-270) muove ad Aristotele di controluce al tomismo.

la finitezza dell'essere mutabile, descritto nella « Fisica », come pura esigenza ad un suo condizionamento estrinseco: in tal modo il Motore Immobile è invocato non come totalità dell'essere bensì come l'« Altro » fuori del mondo, un « essere » che non ha nulla in comune cogli esseri, quasi un Nulla fuori dell'essere (cosmo).

Questa concezione dell'essere aristotelico appare, anche se per diversa colorazione, in Carlini e in altri pensatori contemporanei per i quali l'essere metafisico d'Aristotele, l'ente in quanto ente, postula, sì, un Motore Immobile, non come realtà ma come legge del pensiero (l'idea cosmologica kantiana?) la quale condiziona e rende possibile la coerenza interna del pensiero dimostrativo, mentre di fatto nulla esiste fuori del medesimo processo razionale.

È evidente che alla base di queste esegesi sta una inesatta valutazione del concetto dell'essere aristotelico. Il Severino, dopo gli studi dell'Owens, ha ripreso l'esame di questo punto capitale e trova nel capo 6 del libro XII, da noi esaminato, l'ultima parola per derimere la questione. È questo « lo spunto che trova formidabile incremento nella metafisica tomistica » (59). Questa affermazione che l'A. lascia cadere dalla penna con piena consapevolezza dell'importanza risolutiva del libro XII, corona, ci sembra, la conclusione di queste modeste riflessioni: continuità tra Aristotele e San Tommaso anche in questo capitolo della metafisica teologica.

DARIO COMPOSTA, S.D.B.

Torino, Pontificio Ateneo Salesiano.

(59) EM. SEVERINO, *La Metafisica classica e Aristotele*, in « Aristotele nella cultura e negli studi contemporanei », Milano, 1957, p. 24.

Note e comunicazioni

DE MYSTERIO ECCLESIAE

Quaestiones selectae

CONSPECTUS: I. De successione apostolica. — II. Magisterium Ecclesiae de Mysterio Ecclesiae. — III. Quando Ecclesia instituta sit. — IV. Corpus mysticum. — V. Miraculum Ecclesiae. — VI. Sacramentum primatus.

I. - DE SUCCESSIONE APOSTOLICA

Successio apostolica est obiectum disputationum gravium ac desiderii ardentis ecclesiae episcopalis USA et Angliae, quae partes primas in motu sic dicto oecumenico et in congressibus internationalibus oecumenicis habent. Veritas fundamentalis, ab omnibus coetibus vel communitatibus protestanticis hoc motu participantibus profitenda, hodie est: Christus Deus et Redemptor (1). Qua tessera oecumenismi hodierni omnes coetus christiani monentur, ut imminente periculo materialismi atheistici militantis iam se eripiant e vinculis rationalismi et materialismi nec mentes pertinaciter a veritatibus supernaturalibus avertant. Inde aptum principium praebetur successionis apostolicae demonstrandae.

Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi, a concilio Vaticano approbata, praeclara descriptione Ecclesiae incipit: Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum *Redemptionis suae opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit.* Papa Pius XII in litteris encyclicis *Mystici Corporis* (1943) eandem sententiam effert: Christus per saeculorum decursum utitur *Ecclesia sua, ut inceptum (redemptionis) opus perennet.* Hisce verbis medulla ac fundamentum demonstrationis successionis apostolicae continetur. Veritate redemptionis perenniter continuandae neglecta vel negata, textus biblici ac testimonia traditionis, quibus necessitas

(1) G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique* (Louvain 1935), pg. 78 et 80.

et factum successionis apostolicae probari solet, vi demonstrativa destituuntur vel saltem illorum vis demonstrativa deminuitur et obnubilatur. Quod recentiores protestantium disputationes de successione apostolica manifeste diserteque produnt.

Successio apostolica duplicem quaestionem comprehendit: 1) apostolicam successionem episcoporum, 2) successionem apostolicam Pontificis Romani. Successio apostolica episcoporum a protestantibus plerumque negatur vel ad aetatem apostolicam coarctatur, ab orientalibus christianis separatis vero firmiter asseritur nec de successione apostolica episcopi Romani dubitatur, attamen apostolicitas *primatus* episcopi Romani fortiter reicitur etiam ab illis protestantibus et orientalibus separatis, qui primatum apostoli Petri concedunt. Contra antiquiora dubia et conceptus ambiguos orientalium de primatus apostolicitate inde a fine saeculi quarti invaluerunt tituli: *Sedes apostolica, dominus apostolicus, apostolicus* (antonomastice). Appellatio *Sedes apostolica* saeculo vigesimo iterum praevaluit loco appellationis *Sancta sedes,* e. gr. Acta Apostolicae sedis (loco Acta Sanctae sedis, 1865-1908). Ita in theologia catholica successio apostolica diserte asseritur.

Successio apostolica, ut iam dixi, cum *salutifero redemptionis opere* arcte cohaeret. Redemptio autem per sacramenta applicatur et continuatur. Itaque ad successionem apostolicam illustrandam ac defendendam recurrendum est ad supernaturalem notionem Ecclesiae, quam s. Augustinus *sacramentorum societatem, sacramentorum communionem* appellavit. Qui Ecclesiae conceptus arcte cum monitis theologorum concilii Vaticani conectitur: « Ad describendam Ecclesiae naturam secundum veram et catholicam doctrinam statuitur primo loco, illam esse corpus Christi mysticum... ut statim a principio excludatur vulgata apud novatores tam recentiores quam vetustiores exceptio, quasi per catholicos tota Ecclesiae veritas revocaretur ad externa ac sensibilia tantum; nisi illa interna Ecclesiae species habeatur ob oculos, constitui aestimarique, ut par est, de illis non posse, quae ad ipsam externam eiusdem faciem spectant... quare illa (mystici corporis species) ante omnia in animis fidelium excitanda » (2). Immo vero excitanda tandem praecipue in mentibus doctorum theologorum!

Difficultates protestantium de successione apostolica episcoporum ac Pontificis Romani recenter diligentissime exposuerunt O. Karrer et E. M. Kredel (3). O. Karrer in disputationibus familiaribus cum protestantibus expertus est, potissimam difficultatem esse externam historicam formam et functionem primatus, praesertim medio aevo (4); in solvendis singulis difficultatibus exegeticis ac historicis autem etiam ad supernaturalem Jesu Christi et Spiritus Sancti in Ecclesia habitationem recurrit (pg. 134-136). Tessera oecu-

(2) *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum.* Collectio Lacensis (*CL*) VII (1890) pg. 578.

(3) O. Karrer, *Apostolische Nachfolge und Primat.* « Zeitschrift für katholische Theologie » (*ZKTh*) 77 (1955) pg. 129-168. — E. M. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese. ZKTh* 78 (1956) pg. 169-193; 257-305.

(4) *O. c.,* 166.

menismi *Christus Deus et Redemptor* igitur supplenda est veritate, ab Ecclesiae catholicae magisterio recentissime tam instanter proposita: *Ecclesia continuatio redemptionis, Corpus mysticum Jesu Christi.*

Status quaestionis. Theologi anglicani et protestantes in quaestione de successione apostolica non tam longe distant a doctrina catholica quam saeculo nostro ineunte. A. HARNACK adhuc contra P. BATIFFOL accriter contendebat, inter Christum et apostolos essentialem mutationem Ecclesiae intercessisse, traditionem iterum atque iterum interruptam esse circa annos 60, 90, 130, 160, 190; itaque successionem apostolicam penitus denegat (5). Hodie vero theologi protestantes plurimi iam concedunt apostolos continuasse evangelium Jesu Christi atque illud discipulis vel successoribus suis tradidisse, attamen successionem apostolicam vel negant vel ad immediatos apostolorum discipulos coarctant, ne fundamenta protestantismi evertantur. Sicut initio protestantismi ita etiam tempore recentiore successio apostolica proprie non in se ipsa negatur, sed ista negatio potius tamquam consequentia e principiis protestanticis necessario sequitur. Saeculo XVI protestantes auctoritatem apostoli Pauli magnopere efferebant, ut apostolicitatem suae doctrinae ostenderent. Sed auctoritate Ecclesiae catholicae reiecta, hierarchia iuris divini, sacramento ordinis aliisque sacramentis negatis, protestantes per consequentiam de facto successionem apostolicam omnino reiecerunt. Similiter iam Tertullianus saeculo III ineunte, postquam montanismo adhaesit et primatum Romanum practice repudiavit, primus protulit errorem, primatum nonnisi *personaliter* Petro collatum esse, itaque s. Petrum in primatu successores non habere. Quam opinionem hodie multi protestantes et orientales repetunt.

Doctrina catholica de successione apostolica non solum in singulis Jesu Christi verbis, sed potius in toto contextu evangelii et religionis christianae atque in traditione christiana antiqua continetur. Christus missionem quam a Patre accepit apostolis suis transmisit (Jo. 20, 21; MT. 10, 40 ss; 28, 18 ss.). Spiritus Sanctus apostolis et Ecclesiae mittitur, ut Christi missio continuetur et perficiatur. Ideo apostoli adiutores et successores sibi constituerunt (e. gr. Timotheum et Titum). « Christus igitur a Deo et apostoli a Christo... qui constituerunt episcopos et diaconos... ut ministerium eorum alii viri probati exciperent » (CLEMENS ROMANUS in *epistola ad Corinthios*, c. 42 et 44) (6). Successione apostolica Ecclesia eiusque membra coniuncta manent cum Deo, cum Christo, membra Christi, corpus Christi mysticum.

Redemptionis opus triplici apostolica potestate docendi, sanctificandi ac regendi in Ecclesia Christi continuatur et usque ad finem mundi continuabitur.

Docete omnes gentes. Hoc sollemne Christi mandatum (MT. 28, 18 ss.), haec catholicitas Ecclesiae, ab ipsius Christi agendi modo discrepare videtur. Christus enim solum Judaeis Regnum Dei praedicavit ac diserte asse-

(5) *Theologische Literaturzeitung*, 1909, nr. 2.

(6) H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, I (1925) pg. 411.

rebat se ad oves Israel tantum missum esse. Quae difficultas a theologis catholicis nec sufficienter solvitur nec satis dilucide explicatur. Ne miremur theologos protestantes ob hanc difficultatem cum Harnack de historica veritate vel de vero sensu verborum Christi apud Mt. 28, 18-20 dubitare. Etenim ipse M. Meinertz ex professo istam quaestionem tractando in libro *Christus und die Heidenmission* (ed. 1908 et 1925) hanc difficultatem minime sufficienter solvit. Non solum protestantes, sed etiam ipsi catholici fideles hanc difficultatem vel obscuritatem sentiunt, e. gr. in severis Christi verbis ad mulierem Chananaeam e finibus Tyri et Sidonis (Mt. 15, 22-26).

Verum quidem est, Christum ad populum Israel a Deo Patre missum esse; talem fuisse voluntatem Patris. Apostolus Paulus ulterius explicat (*Rom.* 15, 8): « Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis (Judaeorum) propter veritatem Dei ad confirmandas promissiones patrum », i. e. propter fidelitatem Dei in promissionibus, populo Israel datis. Attamen Dei Filius ideo incarnatus est, ut non solum Judaeos, sed omnes populos redimeret. Meinertz in opere citato (pg. 132) praeterea dicit Christum ipsum aliis populis propterea non praedicasse quia talis praedicatio eius evangelium inter Judaeos graviter impedivisset. At hae rationes quaestionem gravem non sufficienter solvunt.

Unica prorsus sufficiens et omnino perspicua solutio huius quaestionis est decretum SS. Trinitatis, ut incarnatus Dei Filius morte sua genus humanum redimeret. Redemptione in cruce peracta Vetus Testamentum abolitum et Novum Testamentum institutum est. Usque ad illud momentum revelatio supernaturalis et divina supernaturalis cura generis humani ad Israel, populum electum, limitabatur. Omnes pagani, ante redemptionem in cruce peractam conversi, legi Mosaicae et sacerdotibus Antiqui Testamenti subditi essent (7). Inde magnae perturbationes ortae essent, cum leges Antiqui Testamenti adhuc viguissent et abundantes gratiae redemptionis nondum tributae essent. Christus Jesus morte sua mundum redemit, etsi opus redemptionis iam ante mortem suam perficere potuisset secundum verba s. Thomae: « Cuius (sanguinis) una stilla salvum facere totum mundum quit ab omni scelere ». Talis fuit oeconomia salutis, ordo salutis nostrae, prout in hymno *Pange lingua* predicatur. Hoc opus nostrae *salutis ordo* depoposcerat — atque in Canone Missae: Domine J. Christe, qui ex *voluntate* Patris... per mortem tuam mundum vivificasti.

Itaque redemptionem generis humani non ipse divinus Redemptor personaliter ad omnes gentes extendit et continuavit, sed apostolis suis commisit, ut omnes gentes docerent, baptismo ceterisque sacramentis sanctificarent atque Ecclesiam universalem iure divino regerent (Mt. 28, 18-20). Solum omnipotens Deus talem continuationem et extensionem redemptionis hominibus debilibus committere potuit, quos virtute Spiritus Sancti et praesentia sua in Ecclesia adiuvat et roborat. Immo ipse Jesus Christus in Eccle-

(7) De hac quaestione pauca scripsi in *ZKTh* 77 (1955) pg. 338.

sia sua, societate sacramentorum Novi Testamenti, in Corpore suo mystico, in apostolis suis eorumque successoribus vivit, in ministris sacramentorum Ecclesiae, instrumentis Christi. Hoc nostrae salutis ordo depoposcerat! Per sacramentum baptismi etiam simplices fideles Christo incorporatur, utpote mystica Christi membra; quae unio cum Christo in s. Eucharistia ad culmen evehitur. Omnes christiani sunt fratres in Christo.

Tali perspicua et fere obvia solutione quaestionis de praedicatione ipsius Jesu Christi, ad fines Palestinae limitata, multa removentur vel mitigantur dubia de successione apostolica.

Theologiae protestanticae difficultates multae cum arcta limitatione praedicationis Jesu Christi sive conscie sive inconscie conexae sunt.

Si evangelium Christi solum Judaeis praedicandum est, tunc utique institutio Ecclesiae usque ad finem mundi duraturae admitti vix potest, quia Christus destructionem Jerusalem mox futuram praevidit et praedixit. Inde plus minusve consequenter deducuntur variae eschatologicae de religione et Ecclesia Christi opiniones, quibus successio apostolica vel excluditur vel obscuratur et limitatur.

Aliae sinistrae protestantium opiniones de successione apostolica autem ex eorum negatione doctrinae catholicae de Ecclesia et de sacramentis sequuntur. Inde explicari potest repetitio opinionum, quas haeretici et schismatici iam primis saeculis christianis protulerunt, ut suam apostasiam a fide catholica excusarent. O. Cullmann cum multis aliis repetit opinionem Tertulliani, primatum soli Petro personaliter collatum esse. Cullmann primatum es. Petri insuper ad urbem Jerusalem coarctat ac contendit Petrum in alias regiones atque Romam non cum suprema apostolica auctoritate, sed solum ut missionarium profectum esse (8). Opinionem de Petro missionario iam Nicolaus Mesarites a. 1206 in disputatione cum theologis latinis Constantinopoli urgebat eamque fortasse e scriptis ex aetate Photii patriarchae hausit (9). Ex quo patet istam opinionem a theologis schismaticis inventam esse, ut separationem ab Ecclesia catholica excusarent.

Cetera dubia et opiniones sinistras de successione apostolica O. Karrer et E. Kredel in dissertationibus supra citatis (nota 3) iam satis exposuerunt. Non necessarium est, ut illorum expositionem suppleam, quia aliam argumentationis methodum suadeo. Successio apostolica etenim adeo arcte intimeque cum institutione et essentia Ecclesiae ac cum redemptione conexa est, ut negatio successionis negationem redemptionis et Ecclesiae involvat. Filius Dei non ideo incarnatus est, ut Judaeos vel primam generationem christianam solum redimeret neque Ecclesiam ideo instituit eique docendi, sanctificandi ac regendi potestatem ideo tradidit, ut redemptio ad tempus apostolicum coarctaretur, sed ut redemptio inter omnes populos usque ad

(8) O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr* (1952). Ed. germanica: *Petrus. Das historische und theologische Petrus Problem* (1952). Liber multa gravia argumenta pro primatu s. Petri continet.

(9) M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, IV (1931) pg. 387 ss.

finem mundi continuaretur. Quod nonnisi per apostolos eorumque successores fieri potest.

Protestantibus aliisque acatholicis historica et externa Ecclesiae catholicae forma persaepe dura ac vix tolerabilis videtur. Ideo theologis concilii Vaticani monentibus ante omnia intima Ecclesiae essentia exponenda est, corpus Christi mysticum, quo « praestantissima, id est divina Ecclesiae species et vis » continetur. Quae monita concilii Vaticani Papa Pius XII litteris encyclicis de mystico Jesu Christi corpore instantissime approbavit et illustravit. Theologi acatholici sciant iuxta mentem doctrinae catholicae ipsum Christum esse caput Ecclesiae, non solum unicum caput mysticum, sed etiam primarium caput iuridicum, a quo potestas successorum s. Petri apostoli dependet. S. Leone Magno docente, Christus s. Petrum monet: « Ego sum fundamentum praeter quod nemo potest aliud ponere; tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt *propria*, sint tibi mecum *participatione* communia » (Sermo 3: MIGNE, *P. L.* 54, 150). Juxta doctrinam catholicam ergo primatu s. Petri eiusque successorum Christus caput minime excluditur ex Ecclesiae. Quae doctrina catholica de Christo capite et de Christi corpore mystico saepius diserte exponenda est, ut obiectiones acatholicorum praeveniantur et excludantur.

In doctrina de supranaturali essentia Ecclesiae, de communione sacramentorum, de continuatione redemptionis, de Christi corpore mystico, theologi catholici longe tardiores sunt quam magisterium Ecclesiae. Monita theologorum concilii Vaticani de corpore Christi mystico plus iusto negligabantur, immo nec litterae encyclicae Pii XII (1943) de « insignis huius doctrinae granditate » sat aestimantur.

II. - MAGISTERIUM ECCLESIAE DE MYSTERIO ECCLESIAE

Theologis acatholicis de successione apostolica disputantibus, recenter praesertim doctori O. CULLMANN, magnam parat difficultatem doctrina catholica de nexu primatus cum episcopatu Romano et cum urbe Roma. Haec quaestio dilucide soluta est in actis concilii Vaticani. Deputatio (commissio) dogmatica episcoporum concilii Vaticani (una cum consultoribus, praeprimis Franzelin et Perrone) declaravit: Nexus primatus cum episcopatu Romano pendet ex facto Petri, qui sedem suam apostolicam in Urbe locavit, itaque non iure divino, sed *ordinatione* divina et iure humano, quod verius ius ecclesiastico-apostolicum nominatur; nihilominus nexus immutabilis est utpote *factum dogmaticum* (10). Syllabus s. Pii X contra modernismum (nr. 56) declaravit: Ecclesia Romana ex divinae providentiae *ordinatione* caput omnium Ecclesiarum effecta est. Quae graves declarationes magi-

(10) *CL* VII, 276, 293, 613.

sterii Ecclesiae ab omnibus theologis recentioribus negliguntur (etiam a KARRER in *ZKTh*, 1955, pg. 160-162) (11).

Recentiore tempore theologi catholici multum de notis Ecclesiae disputant. Tamen nullus theologus catholicus sat attente rationem habet doctrinae concilii Vaticani in *Constitutione de fide catholica*, capite 3 de fide: « Miracula et prophetiae... divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata ». Ex contextu aperte patet haec referri ad mirum factum Ecclesiae catholicae: « Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent *omnia* quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira sunt disposita ». Quocirca « illi qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi ». Haec ultima assertio in canone 6 de fide ut dogma definita est (12). Theologi de notis Ecclesiae tractando ad hanc doctrinam concilii Vaticani attentius animum advertant atque acta et disputationes eiusdem concilii de hac quaestione diligentius legant. Ex declaratione supra citata et ex ceteris actis luce clarius patet hic agi de errore professoris Hermes, qui theologiam in Germania saeculo elapso admodum turbabat. Theologi catholici autem plurimi has declarationes auctoritati episcopi (postea cardinalis) Dechamps tantum tribuunt, qui tamen istam methodum notarum Ecclesiae nequaquam contra errores Hermesii dirigebat. E theologis catholicis duos tantum adduco, qui uberius de Ecclesia Christi tractant, nempe T. ZAPELENA (professorem universitatis Gregorianae) ac CAROLUM JOURNET, qui amplissimum opus de Ecclesia nuper edidit (13). ZAPELENA (I, 506) quasi subridendo scribit: « Sunt qui magnopere delectantur via empirica ». Methodum a concilio Vaticano tam instanter propositam, Zapelena cardinali Dechamps tribuit. Tarditatem theologorum in hac quaestione fere approbat eamque magisterio Ecclesiae quasi praefert verbis: « Admiratione simul et meditatione dignum est, quod Ecclesiologi ut plurimum, non obstante exemplo et auctoritate conciliari, morosiores extiterint in frequentanda hac via, cui practice praetulerunt classicam viam notarum ». C. JOURNET quidem gravius scribit, tamen istam methodum pariter minus exacte cardinali Dechamps tribuit (I, pg. 703) ac de nexu cum errore Hermesii et cum eius damnatione a concilio Vaticano tacet (14).

(11) De hac quaestione pauca dixi in *ZKTh* 1955, pg. 340 et in « Theol. Revue », 1955, col. 269.

(12) DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, nr. 1790-1794 et 1815.

(13) CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*. Essai de théologie spéculative. I. *La hiérarchie apostolique* (ed. 2, a. 1955). II. *La structure interne et son unité catholique* (a. 1951). — T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi: I. Pars apologetica* (1950); II. *Pars dogmatica* (1954).

(14) E textu capitis III Vaticanae *Constitutionis de fide catholica* ac praesertim ex actis concilii Vaticani colligi potest, *miracula et prophetias ut signa revelationis certissima* revera praeprimis ad miraculum Ecclesiae referri. In schemate enim de *Fide catholica* a Kleutgen emendato, post incisum *signa certissima et omnium intelligentiae accommodata* immediate solum verba s. Marci de miraculis apostolorum (Mc. 16, 20) sequuntur, igitur de miraculis Ecclesiae (*CL* VII, 1630). Postea inserta est

Maxime dolenda est tarditas et fere quaedam repugnantia in quaestione de corpore Christi mystico. JOURNET litteris Pii XII encyclicis *Mystici Corporis Christi* parum usus est, parum ex illis hausit ac multa gravia neglexit. Dissertationes et commentarios professoris S. TROMP (15), quibus, ut graves theologi (H. Lubac e. a.) censet, hoc documentum magisterii Ecclesiae praeparabatur, nullibi citat. Papa Pius XII diserte et instanter docet, Ecclesiam in cruce institutam esse, Servatorem nostrum morte sua « plena atque integra verbi significatione factum esse Ecclesiae Caput ». Journet vero asseveranter repetit Jesum Christum tempore incarnationis factum esse Ecclesiae caput: « Deux grandes missions visibles », die enim Annuntiationis, « concernant le Christ qui est tête »... ac die Pentecostes « concernant l'Eglise qui est corps » (II, 286). Iterato citat e § 108 et partim e § 29 evulsa verba: « Christum iam in virgineo (Mariae) gremio Ecclesiae Capitis dignitate ornatum » (II, 438, 622, 991), sed omittit perspicuam assertionem § 29 et 30 Christum morte sua factum esse Ecclesiae Caput (16). Iterum atque iterum repetit Ecclesiae institutionem tempore incarnationis et die Pentecostes, de morte in cruce autem tacet, etsi Pius XII diserte instanterque doceat Ecclesiam in cruce esse institutam et die Pentecostes promulgatam: quae assertio cum doctrina de corpore Christi mystico intime conectitur.

ZAPELENA ulterius progressus est. Contra expressa verba Papae Pii XII asseverat, Christum nondum in cruce, sed demum post resurrectionem clarificatum esse, Spiritum Sanctum nondum ex cruce Christi communicatum esse Ecclesiae; longam seriem opinionum theologorum congessit, ut demonstraret, Ecclesiae institutionem die Pentecostes consummatam esse. De his pauca scripsi in « Teol. Revue », 1955, 169-272. Hic non solum de auctoritate magisterii Ecclesiae agitur, sed etiam de scientia theologica, quae scribendi modo professoris Zapelena e. a. impediri potest. Litterae enim encyclicae *Corporis mystici* pondere scientifico et apologetico longe superant

mentio miraculorum Moysi et prophetarum ac praecipue Christi (*CL* VII, 158 et 173), at nequaquam ut miraculum Ecclesiae postponeretur, sed ut revelatio integra comprehenderetur ac tres gradus methodi empiricae significarentur. Vanus est metus, praedicatione miraculorum Ecclesiae miracula Christi posthaberi; nam miracula Ecclesiae (B. M. V., apostolorum, sanctorum) miracula Christi sunt, etenim Ecclesia Christus mysticus est. Definitio Vaticana de historica miraculorum veritate (DENZ. 1813) non solum ad miracula Christi, sed etiam ad miracula Ecclesiae (praeprimis apostolorum, quae in s. Scriptura narrantur) referenda sunt. A concilio Vaticano omnia haec consulto in caput de *Fide catholica* inserta sunt. Nonnulli episcopi quidem proposuerunt, ut ista in caput de Ecclesia transferrentur, sed deputatio dogmatica asseveranter insistebat: « Aliqua de Ecclesia hoc loco, ubi de fide agitur, esse praelibanda, ut quae sint prorsus necessaria ad accuratam fidei descriptionem » (*CL* VII, 156 et 168); « fides non potest explicari, si nihil de Ecclesia dicitur » (*CL* 180). Proinde doctrina de notis Ecclesiae isto loco accuratius exponi non potuit. Hisce supplenda sunt illa, quae in *ZKTh* 1955, 340 scripsi.

(15) SEB. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia* (1937 et 1946). — Litterae encyclicae. PIUS PAPA XII *De mystico Jesu Christi corpore* (2. ed. 1948). — *De Spiritus Sanctus anima corporis mystici*. Testimonia selecta e Patribus Graecis et Latinis (1932) ac multae dissertationes in ephemeride Gregorianum.

(16) *Acta Ap. Sedis*, 1943, pg. 205-206 et 248.

omnia, quae hucusque de ista pulcherrima Ecclesiae notione scripta sunt. E testimoniis traditionis Ecclesiae et scientiae theologicae patet, in hac quaestione documenta magisterii Ecclesiae iam per plura saecula longe praecurrere theologorum disputationes. Pius Papa XII in allocutione ad clerum Italiae die 14-IX-1956 iure merito verbis encyclicae *Humani generis* (12-VIII-1950) monuit: « Depositum (fidei)... nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio ». Quibus addibit: Theologi non sunt magistri Magisterii (17).

In controversiis cum theologis protestanticis iam uberius ad pulcherrimam doctrinam de corpore Christi mystico recurramus, qua non solum gravia argumenta, sed etiam efficacia motiva ad animos acatholicorum alliciendos praebentur, praesertim in quaestione de successione apostolica. Etenim non nisi successione apostolica redemptionis opus continuatur. Christus Deus et Redemptor non solum Judaeos ac primam generationem christianam, sed universum genus humanum redemit.

Redemptionis mysterium enimvero excelso dogmate de corpore Christi mystico intime in mysterium Ecclesiae intexitur. Litteris encyclicis *Corporis mystici* multa dubia soluta nec paucae dissensiones et obscuritates in doctrina de Ecclesia amotae sunt, e. gr. de Spiritu Sancto, iam in cruce dato, sed « prodigialibus muneribus Pentecostes die » collato, de Ecclesia in cruce simul cum Novo Testamento instituta eodem momento quo Christus Redemptor mundi et Corporis mystici, id est Ecclesiae, caput factus est, ac die Pentecostes promulgata. In isto insigni contextu etiam successio apostolica eiusque nexus cum redemptione et cum Ecclesia clariore luce splendet atque suavissime ad Christi Ecclesiam invitat omnes qui sincere profitentur: Christus Deus et Redemptor!

III. - QUANDO ECCLESIA INSTITUTA SIT

Dogmatice constat Ecclesiam immediate a Christo institutam esse. Iusiurandum contra errores modernismi (a. 1910) docet: « Firma fide credo Ecclesiam, verbi revelati custodem et magistram, per ipsum verum atque historicum Christum, cum apud nos degeret, *proxime ac directo institutam* ». Accuratum tempus institutionis non potest esse obiectum definitionis dogmaticae, tamen ex assertione de *proxima ac directa* per Christum institutione sequitur temporis determinatio generalis: cum apud nos degeret.

Usque ad a. 1943 duae communiores erant theologorum sententiae de tempore institutionis Ecclesiae: 1) Ecclesia instituta est missione Spiritus Sancti die Pentecostes; 2) Christus instituit Ecclesiam post resurrectionem suam, collata apostolis triplice potestate hierarchica (Mt. 28, 19-20) ac pri-

(17) *Acta Ap. Sedis*, 1956, pg. 709. — De tarditate theologorum G. Thils (supra nota 1, pg. 236) citat quae M. Pribilla de « Theologia sedili retrospectiva (*retrospektive Sesseltheologie*) » scribit.

matu s. Petro (Jo. 21, 15-17). Sententia prima minus congruere videtur cum determinatione *proxime ac directe* (cum Christus apud nos degeret). Tamen talis congruentia non est premenda. Inter theologos recentiores rarior erat sententia Ecclesiam institutam esse Christi morte in cruce, sententia ceterum familiaris ss. Patribus ac documentis liturgicis. Ista sententia in encyclica *Mystici Corporis* asseveranter asseritur.

Theologos plurimos fugit distinctio inter invisibilem ordinariam Spiritus Sancti donationem atque visibilem extraordinariam Spiritus Sancti missionem die Pentecostes. Idcirco fere communis erat theologorum sententia, Spiritum S. collatum esse Ecclesiae demum die Pentecostes ideoque Ecclesiam illa die esse institutam. Hanc sententiam distinctissime Dieckmann protulit: « Morte Christi VT abrogatum eique NT novumque Regnum Dei substitutum est. Quoniam autem Regnum Dei a Christo fundandum est ipsius Ecclesia, sequitur ipsam quoque Ecclesiam ortum ducere ex morte Christi. Ipsa autem Ecclesia ut societas organisata secundum Christi voluntatem initium sumpsit atque formaliter constituebatur die demum Pentecostes, quo videlicet Spiritus S. organismum eius iamiam formatum animavit, suam cuique organo tribuens operationem totique corpori vitam et vigorem et incrementum continuum » (18). Istis verbis praecise exprimitur Ecclesiam idcirco dumtaxat die Pentecostes demum formaliter constitutam esse, quia tunc demum Spiritu S. animata est. Peritum Dieckmann plurimosque theologos alios igitur fugit veritas dogmatica in doctrina de SS. Trinitate comprehensa atque in canone missae vivacius praedicata: « Jesu Christe... qui *cooperante Spiritu S., per mortem tuam mundum vivificasti* ». Ista veritas dogmatica in encyclica *Mystici Corporis* data opera iterato adeo inculcatur (19), ut tandem aliquando etiam in theologorum animos descendat eosque penetret. Communicatio Spiritus S. ex cruce Christi atque visibilis miraculosa eiusdem Spiritus missio die Pentecostes in litteris encyclicis egregie acuteque distinguitur dilucidis verbis: « Redemptoris Spiritus *iam in cruce datus,* recens ortae Ecclesiae *prodigialibus muneribus Pentecostes die* confertur » (AAS, 1943, pg. 248).

Restat adhuc difficultas, cur Ecclesia non statim post Christi mortem ac resurrectionem, sed demum die Pentecostes vitam, vigorem operationemque publice manifestaverit. Istud mysterii Ecclesiae arcanum non tantummodo in plus vel minus abundantibus donis Spiritus S., sed praecipue in apostolorum illo tempore indole vel facultate rationem habet. Apostoli post Christi resurrectionem nondum idonei erant, ut Ecclesiam regerent ac propagarent. Christo redivivo duce et magistro paulatim demum ad abundantiorem Spiritus S. donationem recipiendam disponebantur. Post quinquaginta dies vix tantopere praeparati erant, ut organa abundantis Spiritus S. fierent. Sed etiam postquam abundantia Spiritus S. prodigialia dona iam receperunt,

(18) Dieckmann, *De Ecclesia,* I, pg. 195; similiter I, pg. 273.

(19) *Acta Ap. Sedis,* 1943, pg. 205-206 et 248.

sensim ac paulatim dumtaxat apostolorum eorumque sociorum mentes adeo dilatabantur, ut Spiritus S. illustrationes percipere et sequi possent. Post plures deinde annos visione supernaturali instructus s. Petrus cum sociis suis intellexit, paganos in Ecclesiam Christi libere intrare posse. Denique s. Paulus novis revelationibus edoctus ac motus plenam ethnicochristianorum ac iudaeochristianorum aequalitatem fraternitatemque in Christo verbis et factis asserebat. Proinde hic non modo de potestate, sed de facultatibus apostolorum quoque agitur.

Theologi qui post a. 1943 adhuc dictitant Ecclesiae institutionem collata apostolis potestate hierarchica aut die Pentecostes completam esse, praeterire videntur factum, apostolos eorumque socios decursu plurium annorum post Pentecosten novas revelationes et inspirationes accepisse ac S. Scripturam NT una cum plena revelatione ad completam Ecclesiae constitutionem pertinere; proinde Ecclesiam fine aetatis apostolicae demum pleno sensu complete institutam esse. Ecclesia enim demum exeunte aetate apostolica custos et magistra plenae revelationis existit; igitur die Pentecostes nondum complete instituta erat (20).

Proinde non possumus urgere, Ecclesiam potestate hierarchica apostolis collata vel prodigialibus muneribus Spiritus S. donatis iam *complete* institutam esse ac simul negare institutionem Ecclesiae in cruce. Nam litteris encyclicis *Mystici Corporis* ac praesertim *Humani generis* (1950) theologi stricte obligantur profiteri, Corpus mysticum Jesu Christi esse Ecclesiam catholicam. Inde necessario sequitur, Ecclesiam in cruce institutam esse. Nam Corpus Christi mysticum in cruce constitutum est, ergo etiam Ecclesia, quod encyclica *Mystici Corporis* iterato, dilucide certoque asseverat: « Morte sua Servator noster plena atque integra verbi significatione factus est Ecclesiae caput », aedificationem mystici Ecclesiae templi tum inchoavit cum concionando sua tradidit praecepta; tum consummavit, cum clarificatus e Cruce pependit, ac denique Pentecostes die Ecclesiam manifestavit et promulgavit (21).

Haec sententia de tempore institutionis Ecclesiae cum integra doctrina de Corpore mystico arcte cohaeret, novis argumentis rationis theologicae et traditionis demonstratur ac remota difficultate de missione Spiritus Sancti fortiter confirmatur. Proinde non tantummodo ut testimonium magisterii Ecclesiae ordinarii, sed ut doctrina rationibus quoque gravibus probata praeferenda est aliis theologorum sententiis; emolumentum scientiae theologicae, oportunitas apologetica ipsaque methodus scientifica postulat, ne eiusmodi doctrina magisterii Ecclesiae negligatur, parvipendatur aut citationibus e contextu evulsis obscuretur vel immo exclusive oppugnetur (22).

Peritissimus C. Rahner, qui acute de Ecclesiae completa constitutione ac

(20) C. Rahner in *ZKTh* 1956, pg. 153-158, praesertim pg. 154 id effert.

(21) *Acta Ap. Sedis*, 1943, pg. 204-207.

(22) V. supra caput de *Magisterio Ecclesiae*; de Zapelena insuper « Theol. Revue », 1955, pg. 271.

institutione aetate apostolica exeunte disserebat (23), minus exacte censet sententiam Pii XII de institutione Ecclesiae in cruce esse *echo* unius ex tribus opinionibus theologorum (24). Ista assertio non tantummodo auctoritatem magisterii Ecclesiae parvipendere videtur, sed etiam gravitatem argumentationis encyclicae *Mystici Corporis*, omnes tractatus theologicos de hac re longe superantis ac non pauca proferentis, quae plurimos theologos recentiores latuerunt. Theologi in hac quaestione iam tot sententias sinistras protulerunt, ut tandem aliquando auscultent sono praestantis ac probatae sententiae ab Ecclesiae magisterio ordinario diserte copioseque propositae (25).

Si urgetur, Ecclesiam die Pentecostes complete institutam esse, consequenter negliguntur gravia complementa constitutionis Ecclesiae usque ad finem aetatis apostolicae. Sententia de completa Ecclesiae institutione post potestatem hierarchicam apostolis ac praecipue s. Petro collatam contradicere videtur monitis theologorum concilii Vaticani: « Primo loco statuendum est Ecclesiam esse Corpus Christi mysticum, ut statim initio excludatur exceptio, quasi per catholicos tota Ecclesiae veritas revocaretur ad externa ac sensibilia tantum ». Sicut integer Ecclesiae conceptus magnum mysterium est, sic etiam brevissimum illud spatium usque ad diem Ascensionis ac Pentecostes. Permittamus Christo, ut brevissimo spatio usque ad Ascensionem suam ipse Ecclesiam ac specialiter apostolos regat ac doceat. Apologiam hierarchicae constitutionis illis paucissimis diebus relinquamus diserto magisterio supremae hierarchicae potestatis. Agnoscamus Christum usque ad suam Ascensionem praecipuo modo caput Ecclesiae fuisse neque tam asseveranter aperiamus viam perseveranti obiectioni, quasi doctrina catholica de hierarchica Ecclesiae constitutione Christum ex Ecclesia excluderet. De hac quaestione multa invenies apud Tromp (26) in libris *Corpus Christi quod est Ecclesia* (pg. 40) ac *Litterae encyclicae de Mystico Corpore* (pg. 90 et 92).

Sententiam de Ecclesia in cruce instituta praeferendo, istam assertionem neutique dogma fidei esse censeo, prout iam initio huius capitis explicavi, sed tantummodo auctoritatem encyclicae *Mystici Corporis* eiusque argumentationis gravitatem assevero, qua et scientiae theologicae et opportunitas apologetica promovetur. Quae sententia minime litteris encyclicis *Fidei donum* (datis die 21. IV. 1957) contradicit, in enumerandis « certis liturgici anni temporibus », quae ad fundendas preces « aptiora videntur », inter alia eloquentibus: Pentecosten denique, qua Paracleti Spiritu flante, *condita Ecclesia celebratur* (AAS, 1957, pg. 239). Ista enuntiatione doctrina exacta encyclicae

(23) V. notam 20.

(24) K. Rahner, *Das Charismatische in der Kirche*. « Stimmen der Zeit », t. 160, 1957, pg. 161 ss.

(25) *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands* recens in hac quaestione ab encyclica *Mystici Corporis* discrepat ac propius accedit ad sententiam professoris Zapelena eiusque sociorum: « Jesus Christus hat durch seinen Tod der Kirche das Leben erworben; die Gründung der Kirche durch die Sendung des Hl. Geistes vollendet » (qu. 81-86). Haec pars Catechismi probabiliter iam ante a. 1943 redacta erat.

(26) V. supra notam 15.

Mystici Corporis nec regatur nec concutitur. Inconcussa manet sententia dogmatica canonis missae: « Jesu Christe:... qui ex voluntate Patris, cooperante Spiritu Sancto, per mortem tuam mundum vivificasti ». Differentia in dictione ac contextu potius quam in re existit. Institutio Ecclesiae in cruce cum promulgatione die Pentecostes arcte cohaeret. (Attamen verbum promulgare hic non prorsus idem notat quam in contextu cum lege). In encyclica *Mystici Corporis* quaestio disputata data opera exponitur ac demonstratur, in encyclica *Fidei donum* autem dumtaxat per parenthesim brevissime ac contextui accomodate enuntiatur.

Supra iam distincte exposui, in Ecclesiae institutione ac eius completa constitutione gradus quosdam admittendos esse. Quingenti fratres, quibus Christus ante ascensionem suam « visus est » (*1 Cor.* 15, 6) ac centum viginti fratres in Christo, post ascensionem Christi congregati una cum Maria, matre Jesu, « perseverantes unanimiter in oratione », coram quibus apostoli novum sibi socium Matthiam elegerunt (*Act.* 1, 14-26), profecto erant societatis Christi fidelium sub auctoritate apostolorum ac praecipue Petri (*Act.* 1, 15). Proinde existentia Ecclesiae, redemptione peracta, iam sollemnem misionem apostolorum et ante Christi ascensionem et ante Pentecosten negari non potest. Distincta et exacta doctrina encyclicae *Mystici Corporis* in hac quaestione sane ad ecclesiologiae profectum conducit itaque a theologis nequaquam neglegenda, sed attente deliberanda est; quae doctrina dici non potest solum repercussio (echo) opinionis, inter theologos recentes admodum rarae.

IV. - CORPUS MYSTICUM

Plurimi theologi censent, litteras encyclicas *Mystici Corporis* novam ecclesiologiae aetatem inaugurasse. Tamen decennio post promulgationem iam elapso, multi theologiae doctores tardiores sunt ad doctrinam istius pergravis documenti ordinarii Ecclesiae magisterii percipiendam et applicandam. C. Rahner in articulo de *Charismatibus in Ecclesia* merito conqueritur, theologos catholicos graves sententias Pii XII de hac re tacendo praeterire vel sinistras opiniones proferre (27). Re vera theologi potius malunt praesertim de quaestionibus marginalibus disserere quam essentiales mystici Corporis res meditari et tractare. Talis quaestio primaria est relatio conceptus Corporis mystici ad hierarchicam Ecclesiae constitutionem. Quae quaestio theologis magnas difficultates parabat; permulti illam silentio praeterierunt, non pauci vero contendebant, conceptum Corporis mystici latius patere quam Ecclesiam hierarchicam et fere idem significare ac animam Ecclesiae.

Quamquam patet conceptum Corporis mystici primo loco (reduplicative) intimam Ecclesiae essentiam, internam eius speciem vitamque eius supernaturalem significare, tamen conceptus corporis (visibilis) necessario etiam visibilem Ecclesiae constitutionem comprehendit, quod litteris encyclicis

(27) *Das Charismatische in der Kirche*, pg. 169 (supra nota 24).

Pii XII statim initio praedicatur assertione: « Mysticum Corpus Christi quod est Ecclesia, Ecclesia militans, Ecclesia catholica ». Eiusmodi dictio lectorem theologum excitat, ut investiget, quid tam grave documentum de relatione ad Ecclesiae regimen visibile doceat.

In editione latina professoris TROMP (28) et in editionibus typographiae Vaticanae linguis variis, in capita divisis, in prima parte facile invenies caput: « *Christus caput Corporis ratione gubernationis*: *a*) *modo directo invisibili et extraordinario, b*) modo visibili et ordinario *per Romanum Pontificem, c*) *per episcopos* » (*AAS*, 1943, pg. 210-212). Plane insolitus est articulus de *directa interna fidelium gubernatione*, qui articulus iam in capite praecedenti de *Ecclesiae corpore organice coniuncto* (pg. 200 s.) diserte illustratur: « Minime reputandum est organicam, ut aiunt, Ecclesiae Corporis structuram solis hierarchicis gradibus absolvi; vel unice *ex charismaticis constare, qui quidem donis prodigialibus instructi numquam sunt in Ecclesia defuturi.* Omnino retinendum est, qui sacra potestate fruantur, primaria eos ac principalia membra existere, cum per eosdem, ex ipso Divini Redemptoris mandato, *munera Christi doctoris, regis, sacerdotis perennia fiant* (29). Attamen iure meritoque Ecclesiae Patres, cum huius Corporis ministeria... delaudant, eos quoque omnes prae oculis habent, qui evangelica consilia amplexi... eosque etiam, qui licet in saeculo vivant, actuosa tamen voluntate misericordiae operibus se dedant, sive animis sive corporibus iuvandis; ac denique eos quoque, qui casto sint connubio coniugati ».

C. Rahner iure meritoque maximam hius doctrinae gravitatem laudat, qua Ecclesiae magisterium omnes theologos longe praecurrit; ne unus quidem tractatus de Ecclesia huius quaestionis mentionem facit, damno non parvo ecclesiologiae, apologeticae vitaeque spirituali. Rahner perite de relatione charismatum ad hierarchicam auctoritatem ac de simultatibus charismaticorum cum hierarchica potestate disserit, tamen non pauca silentio praeteriit (30), nec satis nexus cum ceteris mystici Corporis quaestionibus rationem habet. Sagaciter disserit de charismatica indole potestatis hierarchicae per sic dictam *assistentiam divinam.* Charismatica infallibilitas Ecclesiae ac Romani Pontificis consensum charismatum fidelium cum regimine Ecclesiae tuetur, non obstantibus singulis dissidiis ad difficultatibus. Consortio charismatum Ecclesiae docentis ac discentis efficiuntur illae mirae notae Ecclesiae, quas concilium Vaticanum perpetuum motivum credibilitatis declaravit (31). Eodem

(28) V. supra notam 15.

(29) Praeclara illustratio successionis apostolicae!

(30) Tempore recentiore multum de communi fidelium sensu disputatur. Litterae encyclicae *Ad coeli Reginam* (a. 1954) in criteriis doctrinae revelatae praeter alia etiam *inditum christiano populo religionis sensum ponunt.* Theologi iam de *sensu fidei*, viva fide ac *donis Spiritus* S. procreato, disserunt. Sic C. DILLENSCHNEIDER in opere *Le sens de la foi et le progrès dogmatique Mariale* (1954). Rahner vero, charismata aetate postapostolica efferendo, nimis deprimit charismata tempore apostolico quasi aequalia posterioribus, dum ipse abundantiam charismatum aetatis apostolicae alio loco sagaciter exposuit (supra nota 20); communem fidelium sensum autem praeteriit.

(31) Supra nota 14 et infra caput *Miraculum Ecclesiae.*

consortio hierarchica ac monarchica Ecclesiae constitutio quasi elemento democratico temperatur. Quae omnia clariore luce apparent, si nexus arctior cum Corpore mystico consideratur.

Christus etenim in Ecclesia, Corpore suo mystico atque in membris Ecclesiae quae sunt mystica Christi membra, vivit vitamque suam mystice continuat. Sacramento baptismi etiam simplices fideles membra mystica Christi fiunt ipsique uniuntur, quae coniunctio per ss. Eucharistiam « velut ad culmen adducitur » (32), neque a gradu hierarchico, sed a dispositione interna dependet. Ista intima cum Christo unione simplices fideles hierarchis aequales sunt eosque superare possunt. Ecce aequalitatem et fraternitatem in Christo et Ecclesia, ecce temperamentum quasi democraticum in hierarchica Ecclesia!

Distinctione inter directam extraordinariam divinam gubernationem Ecclesiae per charismaticos atque inter visibilem ordinariam gubernationem per Romanum Pontificem et episcopos, una cum sententia de « indito christiano populo religionis sensu » (33) Pius Papa XII quaestiones difficiles non parum illustravit ac theologis viam monstravit ad difficultates catholicorum vel obiectiones acatholicorum de relatione Ecclesiae discentis ad Ecclesiam docentem solvendas (34). Theologi simul excitantur, ut relationem Corporis mystici ad Ecclesiam hierarchicam explicent.

Paucis annis ante encyclicam *Mystici Corporis* ecclesiologia in Germania magno in discrimine (crisis) versabatur, potissimum ob nondum solutam quaestionem de relatione conceptus Corporis mystici ad hierarchicam Ecclesiae constitutionem (35). Encyclica caput huius quaestionis explicavit, ut vidimus, at multa quoque theologis tractanda reliquit.

Aetate recente Pontifices Romani praesertim in documentis quae heterodoxis destinantur, frequenter Ecclesiam catholicam Corpus Christi mysticum appellabant. Sic Pius IX in litteris ad protestantes aliosque acatholicos a. 1868 praedicat, Ecclesiam esse mysticum Corpus Christi, ut per baptisma homines omnes in mysticum Corpus Christi cooptarentur (36). Benedictus XV in Motu proprio *Dei providentis* 1917 (quo Congregatio pro Ecclesia orientali instituta est): « Unum Corpus Christi seu Ecclesia catholica ». Similiter Pius XI.

Professores Instituti Pontificii Orientalis (Th. Spačil, M. d'Herbigny, M. Gordillo), Ecclesiae orientalis rationem habentes, memores hortationum concilii Vaticani ac Romanorum Pontificum, conceptum Corporis mystici diligenter in tractatus de Ecclesia inserebant. Th. Spačil primus relationem Corporis mystici ad hierarchicam Ecclesiae constitutionem, praecipue ad pri-

(32) *Acta Ap. Sedis*, 1943, pg. 232.

(33) Supra nota 30.

(34) Error modernistarum: « In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiae nihil supersit nisi communes discentis opinationes definire », decreto S. Off. *Lamentabili* 1907 damnatus, communis est theologis russis A. S. Chomjakov, A. A. Lebedev, Svetlov, Akvilonov e. a. Vide meum librum *Cerkev*, 2. ed. 1943, pg. 114 et 352. De aliis quaestionibus quaedam dixi in *ZKTh* 1955, pg. 341.

(35) E. Przywara, *Corpus Christi mysticum*. « Zeitschrift für Aszeze und Mystik », 1940, pg. 201 ss.

(36) *CL* VII, 9. Invitatio ad concilium Vaticanum.

matum, sagaciter pertractavit (37), sed istam gravem dissertationem omnes theologi penitus praeterierunt.

Dissertatione professoris Spačil adiutus in meum librum *De Ecclesia* (*Cerkev*, 1ª ed. 1924, 2ª ed. 1943) inserui thesim de relatione Corporis mystici ad hierarchicam Ecclesiae constitutionem. Eamdem thesim lingua latina exposui in dissertatione *Ecclesia Corpus Christi* (38). Textum istius thesis paucis emendatis hic repeto rogans theologos, ut istum primum conatum benigne perpoliant.

Relatio Corporis Christi mystici ad hierarchicam Ecclesiae constitutionem

Luther e conceptu Corporis Christi mystici negationem *sacerdotii* sacramentalis deducebat; ad verba s. Pauli *1 Cor.* 12, 12 ss. (« omnes in unum Corpus [Christi] baptizati sumus... Vos autem estis Corpus Christi et membra ») provocando, contendebat, baptismo omnes Christianos iam adeo Christo iunctos esse, ut altior unio sacramentalis nec necessaria nec possibilis sit.

Theologi orientales separati e doctrina s. Pauli de Christo capite Ecclesiae deducunt, aliud Ecclesiae caput statui non posse. Doctrina catholica de primatu Summi Pontificis Christum excludi; Ecclesia est Corpus Christi, minime Corpus Papae.

Contra has opiniones erroneas ac minus exactas tres statuimus assertiones:

I. Corpus Christi mysticum directo vitam supernaturalem internam Ecclesiae eiusque mysticum organismum internum significat.

II. Non excludit hierarchicam Ecclesiae organisationem, sed eam essentialiter comprehendit, etsi non singulatim.

III. Non excludit primatum monarchicum visibilem.

I. *Corpus Christi mysticum directo vitam supernaturalem internam Ecclesiae eiusque mysticum organismum internum significat.*

Hic sensus istius conceptus potest dici sensus *in recto* vel sensus *reduplicativus.*

Eadem enim Ecclesia sub duplici formalitate concipi potest: 1) primo modo concipitur *directo* elementum *internum* et *invisibile*, elementum visibile so-

(37) Th. Spačil, *Christus caput Corporis mystici Ecclesiae* (Bessarione, 1920), pg. 147-176. — Inter recentes theologos de Corpore mystico disserentes, eruditione et acumine eminet H. de Lubac S. I. In opere *Méditation sur l'Église* (3. ed. 1953), praeter alia perite historiam conceptus Corporis mystici in theologia catholica tractans (pg. 77-86), etiam meos articulos editos in *Actis Academiae Velehradensis* a. 1937 et 1941 citat, sed dissertationem professoris Spačil, quam illic iterato laudo, silentio praeterit. Meam dissertationem a. 1942 in *Bogoslovni Vestnik* editam, legere non potuit, iniuria temporis impeditus; illic (pg. 16) invenies notam de statu quaestionis in concilio Vaticano, de quo v. etiam E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, 2. ed. (1936) II, pg. 354-356.

(38) *Bogoslovni Vestnik*, 1942, pg. 14-34. Editio Facultatis Theologicae Labacensis (Ljubljana).

ciale autem *in obliquo;* 2) secundo modo *directo* concipitur elementum *externum sociale et hierarchicum,* internum et supernaturale autem *in obliquo.*

Assertio probatur: 1. Medulla conceptus s. Pauli de Ecclesia est adeo intima inter Christum caput et Ecclesiam corpus (membra) coniunctio, ut inter utrumque plena sit *communicatio proprietatum;* nomen Christi promiscue pro Ecclesia ponitur. Talis mystica *identificatio* autem de hierarchica Ecclesiae constitutione minime praedicari potest, cum inter caput iuridicum ac subditos potius diversitas efferenda sit. Quam capitis et corporis mysticam identificationem etiam ss. Patres saepe repetunt, praeprimis s. Augustinus.

2. S. Paulus et Patres docent causam efficientem unitatis Ecclesiae esse S. *Spiritum,* eius *instrumenta* unitatis autem *sacramenta,* baptismus, eucharistia, confirmatio. Quae supernaturalem Ecclesiae elementum significant. Eadem supernaturalis Ecclesiae consideratio etiam imagine sponsae Christi profertur.

3. Immo etiam illis locis, ubi s. Paulus de diversitate membrorum disserit, praeprimis de charismatibus loquitur.

Haec primaria Corporis Christi significatio eiusque supernaturale elementum internum appellatione *mysticum* exprimitur.

II. *Corpus Christi mysticum hierarchicam Ecclesiae constitutionem nequaquam excludit, sed eam comprehendit, etsi non singulatim.*

Sicut *mysticum* necessario mirabilem supernaturalem internam Ecclesiae indolem notat, sic nomen *Corpus* necessario visibilem organisationem significat. Plenus Corporis mystici conceptus igitur internam Ecclesiae essentiam significat, ast profecto Ecclesiae visibilis et socialis. Visibilis Ecclesia tantum corpori aequiparari potest, sicut etiam Christus ratione habita ipsius naturae visibilis humanae caput Ecclesiae appellatur.

Ast sicut Christus, religio christiana ac Ecclesia facta historica sunt, ita etiam *hierarchica Ecclesiae constitutio factum historicum* est, quod singulatim nonnisi *argumentis historicis* explicari ac probari potest. Corpus Christi necessario quidem organisationem membrorum, superiora ac subordinata significat, at non singulatim apostolos, episcopos ac Petri successorem; quae historice probanda sunt.

Assertio probatur: 1. Quia tempore s. Pauli ipsi apostoli praecipuum subiectum potestatis hierarchicae erant ac soli plena potestate episcopali gaudebant, ideo s. Pauli praedicatio se verum Christi apostolum esse, plenam episcopalem potestatem demonstrat. Sic Paulus initio fere omnium epistolarum, praecipue in epistola ad Galatas, veram apostolicam suam potestatem fortiter inculcat. S. Pauli aliorumque apostolorum potestas hierarchica, multis miraculis et charismatibus confirmata, adeo firma et ab omnibus agnita erat, ut theoretica demonstratione non indigeret. Crebra dona charismatica extraordinaria fidelium autem non raro ordinem in singulis ecclesiis turbabant. Ideo de ordine in variis corporis membris disserens, potius

de variis charismatibus quam de gradibus hierarchicis locutus est. Praeterea etiam magna pars presbyterorum et aliorum, qui singulis ecclesiis praeerant, charismatici erant. Inter charismata, *1 Cor.* 12, 28 et *Eph.* 4, 11 et *Rom.* 12, 7 ss. enumerata, profecto etiam varii, qui singulis ecclesiis praesunt (*Rom.* 12, 8), numerantur: apostoli (sensu latiore), evangelistae, pastores, gubernationes. Praeterea *1 Thes.* 5, 12 ss. et *1 Cor.* 16, 15 ss. fideles monet, ut subditi sint superioribus ecclesiae localis.

2. S. Paulus suam hierarchicam potestatem potius via facti exercebat quam theoretice probabat. Non solum simplices fideles, sed etiam charismaticos strenue regebat. Immo illae epistolae, quae praecipue de Corpore mystico ac de charismatibus agunt (*1 Cor., Eph., Col.*), ex toto potestatem s. Pauli hierarchicam inculcant et exercent, mandata dant, poenas minantur atque iam initio ad potestatem apostolo a Christo datam provocant (« Paulus apostolus J. Christi per voluntatem Dei »). In ipso contextu monitorum de Corpore Christi et de charismatibus inculcat: « Quae scribo vobis, Domini sunt mandata » (*1 Cor.* 14, 37).

S. Paulus potestate sua hierarchica in singulis ecclesiis presbyteros constituebat, qui praeessent, fideles monebat, regebat, puniebat (excommunicabat), episcopos constituebat (Titum, Timotheum). Corpus Christi mysticum firmo aedificio aequiparabat (*Eph.* 2, 20 ss.; 4, 11-16).

3. Patres verba s. Pauli de diversis membris Christi frequenter de hierarchica constitutione interpretantur. Imo saeculis posterioribus, charismatibus iam imminutis et raris, dissertissima apostoli verba de diversitate membrorum Christi attentionem potius ad gradus hierarchicos quam charismaticos convertunt.

4. Etiam ratione suadetur, in apte disposito Corpore Christi organisationem ordinemque hierarchicum necessarium esse. Ita etiam in organismis perfectioribus organa vitae (physiologicae) ossium artuumque structura fulciuntur. Ast haec structura anorganica (ossa) corporum, organis vitae destituta, dilabitur ac frangitur. Ita etiam in Corpore Christi vita supernaturalis, sacramentis excitata et nutrita, exercitium ac effectum potestatis hierarchicae iuvat. Sanctitas est medulla proprietatum Ecclesiae. Potestas hierarchica potestati sacramentali sanctificandi adnexa ac quasi subordinata est. Sine sanctitate nec unitas nec propagatio (catholicitas) servari posset; nec apostolicitas a sacramento ordinis separari potest. Ecclesia ideo instituta est a Christo, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet ac veluti domus Dei viventis esset (Denz. 1821).

III. *Corpus Christi mysticum non excludit primatum monarchicum visibilem.*

Theologi orientales dissidentes post saec. xvi demum e conceptu Corporis Christi mystici obiectionem contra primatum Summi Pontificis derivant ac dictitant, Christum unicum caput Ecclesiae esse. In hac obiectione a theo-

logia protestantium dependent (39). Orientales isto conceptu non omnem potestatem supremam excludunt, sed solum monarchicum primatum Romani Pontificis.

Assertio probatur: 1. *Indirecte.* Theologi orientales contendunt, primatu Summi Pontificis Christum ex Ecclesia excludi; Papam ut Christi vicarium sibi exclusive nexum immediatum cum Christo usurpari. Fideles solum mediante Papa Christo iungi posse; fideles non esse membra Christi sed Papae, non christianos, sed papistas. Ast haec assertio, et *fonte et mente protestantica, ad consequentias protestanticas ducit,* nempe ad negationem sacerdotii sacramentalis. Sacerdotes enim vi sacramenti ordinis organa et mediatores vitae e Christo emanantis existunt vicarii et organa Christi. Talis negatio sacerdotii doctrinae christianorum orientalium substantialiter contradicit.

Hac orientalium obiectione confunditur conceptus capitis sensu vitali supernaturali (mystico) ac caput sensu iuridico (mere metaphorico). Theologi catholici ista probe distinguentes docent: 1) Christus solus est caput mysticum ac unicus fons vitae supernaturalis. 2) Christus etiam ordine iuris caput primarium ac principale (invisibile) existit, ex quo omnis potestas ecclesiastica emanat. Potestas Papae est vicaria ac subordinata Christi mandatis. 3) Papa non potestate sacramentali, sed solum potestate iurisdictionis (ac magisterii) episcopis superior est (40).

2. E s. Pauli conceptu Ecclesiae probari potest, primatum s. Petri ac successorum plane congruere cum conceptu Corporis Christi mystici. Sicut corpus naturale a capite regitur, ita etiam suprema capitis visibilis potestas ordini in Corpore Christi non contradicit; visibile caput Ecclesiae ab eodem Christo potestatem accepit, ex quo omnis hierarchica iurisdictio emanat. Nec potestas sacerdotalis sacramentalis Christo capiti contradicit; eo minus potestas iurisdictionis.

Nec probari potest, cum conceptu Corporis Christi magis convenire supremam potestatem collegii (concilii) episcoporum. *Sed potius congruentius est, ut visibile Corpus Ecclesiae visibilem rectorem (caput) monarchicum habeat.* Attamen primatus non ex conceptu Corporis mystici derivatur, sed ex positiva Christi institutione historice probatur, non rationibus internis dogmaticis, sed argumentis positivis ex evangeliis et traditione.

3. Nequaquam necessarium est, ut caput visibile Ecclesiae supremam potestatem sacramentalem habeat. Primatus non est sacramentum nec sacramento confertur. In suprema potestate magisterii et iurisdictionis enim Christus moraliter solum operatur; ideo ista potestas sine sacramento confertur.

(39) M. Gordillo, *Compendium theologiae orientalis* (Roma, 1937) historicam partem huius obiectionis optime adumbravit pg. 65-73.

(40) Sergius, patriarcha Moscoviensis, in suo ephemeride officiali (*Žurnal Moskovskoj Patriarchii*) 1944, nr. 2 severe contendit, Christum unicum esse caput Ecclesiae, Ecclesiam autem sponsam Christi, igitur non potest simul esse sponsa papae. Hic aspere confunditur caput mysticum (fons vitae supernaturalis) atque caput iuridicum.

V. - MIRACULUM ECCLESIAE

Theses de miraculo Ecclesiae ac de Corpore mystico non modo comprehensione interna, sed sorte externa quoque vinciuntur. Utraque quaestio in scholis theologicis et in libris de Ecclesia vel ideo rarius parumque tractantur, quia in consuetam methodum scholarum et compendiorum haud facile intexitur (41). Pauci theologi recentiores animadverterunt utramque quaestionem non absque numine in eodem concilio Vaticano diligenter tractatam atque instanter commendatam esse.

Nexum intimum miraculi Ecclesiae invictae ac mysterii Corporis Christi quod est Ecclesia iam s. Paulus in prima revelatione huius mysterii manifesto expertus est. In summo impetu adversus Ecclesiam nascentem, *spirans minarum et caedis in discipulos Domini... cadens in terram audivit vocem: Saule, quid me persequeris* (*Act.* 9, 1 ss.). Eodem momento et Christum clarificatum vidit et invictam stabilitatem eius Corporis mystici moraliter ac physice expertus est, miraculo simul morali et physico perculsus. Christus in corpore suo physico nondum clarificato minime carnificibus resistens, post suam clarificationem nequaquam permisit, ut Corpus eius mysticum vix ortum ac paulatim crescens opprimeretur. Ista visio et experientia s. Paulo continuo prae oculis versabatur: « *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur,* mors illi ultra non dominabitur. Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel » (*Rom.* 6, 9 ss.).

Hunc nexum Corporis Christi mystici charismatici cum invicta stabilitate et eximia sanctitate Ecclesiae militantis Pius XII eloquenter praedicat: Christus interno suo moderamine non modo singulorum curam habet, « universae quoque prospicit Ecclesiae... intemeratam Sponsam heic in terris exilio laborantem, peculiari semper amore respicit; cumque eam periclitantem cernit, vel per se ipsemet, vel per angelos suos, vel per eam quam Auxilium Christianorum invocamus aliosque coelestes praestites, ex tempestatis fluctibus eripit, ac sedato tranquillitatoque mari pace solatur » (42).

Sicut s. Pauli conversis visione prope Damascum miraculum et morale et physicum est, sic etiam miraculum invictae Ecclesiae simul morale et physicum est. Vita Christi in Ecclesia praeprimis manifestatur in Ecclesiae invicta stabilitate atque eximia sanctitate et in omnibus bonis foecunditate, per consequentiam autem etiam in eius catholica unitate et admirabili propagatione, prout concilium Vaticanum declaravit.

Invicta Ecclesiae stabilitas una cum sanctitate Ecclesiae universae ac singulorum sanctorum per se miraculum morale est, attamen consortio plurimorum miraculorum physicorum quoque collustratur et confirmatur. Canonisatio sanctorum non fit nisi post miracula physica. Praeterea frequentia sunt miracula intercessione B. Mariae V. aliaque. Id singuli Patres concilii

(41) « Theologia sedilis retrospectiva », ut E. Przywara dicit (supra n. 17).

(42) *Acta Ap. Sedis*, 1943, pg. 210. — Ulterius *ZKTh* 1955, pg. 338-340.

Vaticani eloquenter asserebant: « Ecclesia magnum et perpetuum est motivum credibilitatis tam iugi vaticiniorum de ea existentium complemento..., praecelsa plurimorum filiorum suorum sanctitate, certissimisque *miraculis* per eos patratis » (43).

Mysterio Corporis Christi mystici sensu plenissimo adimpletur promissum Christi: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Inde etiam infallibilitas Ecclesiae et Romani Pontificis explicatur. Portae inferi non praevalebunt!

VI. - SACRAMENTUM PRIMATUS

Theologis orientalibus separatis aliena existit praecisa theologiae catholicae distinctio inter potestatem iurisdictionis et ordinis (sacramentalis); potestatem iuris divini (a Christo institutam) non discernunt a sacramento. Ideo asserunt primatum iuris divini non nisi sacramento conferri posse. Catholicis exprobrant confusionem ordinis iuridici (canonici) ac sacramentalis (dogmatici). Istam obiectionem contra primatum iuris divini iam Nilus Cabasilas movit saeculo XIV in opuscolo *De primatu papae:* « Cum papa ordinatur ab episcopis non recipit ordinem maiorem simplici episcopatu; nemo dat quod non habet. Ergo non est episcopis superior » (44). Id repetit A. S. Chomjakov, theologus laicus russicus, contendens privilegio infallibilitatis constitui differentiam sacramentalem (45). Obiectionem ulterius elaboravit protoiereus A. Lebedev, tractans eam verbosius per dimidiam partem libri *De primatu papae* (46), ex quo multi theologi russici obiectiones contra primatum R. P. depromebant (E. Akvilonov, Malinovskij, Perov e. a.).

Theologi catholici, ordinem sacramentale atque iurisdictionis distinguendo, docent Christum in sacramentis operari realiter et quasi physice, ex opere operato, in iurisdictione autem moraliter, ex opere operantis; proinde iurisdictio non actione sacramentali confertur, sed decreto scripto

(43) *CL* VII, 161.

(44) MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 149, pg. 669-730; 716. Hanc obiectionem J. MATTHAEUS CARYOPHYLLES, theologus Graecus catholicus, refutavit (saec. XVII ineunte): « Hoc ad umbram pugnare est... Ad plenitudinem ecclesiasticae hierarchiae non requiritur, ut prima sedes sit maioris ordinis sacerdotalis, sed dignitatis et auctoritatis maioris » (*Ibidem*, pg. 815). — Cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV (1931) pg. 395 ss.; de theologis russicis, *ibidem* pg. 418-421.

(45) A. S. KHOMIAKOFF, *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient* (Lausanne et Vevey, 1872), pg. 152. Collectio dissertationum polemicarum, quae iam annis 1853-1860 editae erant. Versio russica in editione omnium operum: *Polnoe sobranie sočinenij A. S. Chomjakova*, ed. 4. (Moskva, 1900) t. II, pg. 27-314; locum supra citatum invenies pg. 137. — P. BARON, *Un théologien laïc orthodox A. S. Khomiakov* (1804-1860). « Orientalia Christiana Analecta », 127 (Roma, 1940) pg. 176 e. a.

(46) A. LEBEDEV, *O glavenstvě papy*, 1. ed. 1886, 2. ed. 1903. *De confusione definitionum dogmaticarum cum canonicis in theoriis papismi*, pg. 128-230 editionis II., praeterea pg. 28, 96-98 et in supplemento pg. 351-353. Catholicos perseveranter papistas appellat.

vel voce conferri potest. Attamen suprema potestas iurisdictionis in Ecclesia iure divino collata, infallibilitatem comprehendens, non parvum mysterium existit, i. e. sacramentum sensu antiquiore, quo *sacramentum* idem significare potest ac *mysterium*, sicut in Ecclesia occidentali utrumque nomen olim promiscue usurpabatur, quod hodie adhuc in textibus nostris liturgicis non raro occurrit.

Ne miremur primatum Romani Pontificis iuris divini et distinctionem ordinis iuridici ac sacramentalis theologis orientalibus difficultatem non parvam parare. Theologos catholicos vel ipsa terminologia latina iuvat, mysterium a sacramento ita discernens, ut nomine latino *sacramentum*, signum gratiae occultae, nomine graeco autem ipsam rem occultam, *mysterium* exprimat. Graecis ac Slavis orientalibus autem nomen *mysterion-tajna* et rem occultam et signum rei occultae significat. Slavi quidem utrumque sensum distinguunt suffixo: *tajna* (mysterium) - *tainstvo* (sacramentum), tamen ista distinctio nec forma nec conceptu sic certa et evidens est sicut distinctio nominum *sacramenti* et *mysterii*.

Chomjakov pluribus anni (a. 1855) ante definitionem dogmaticam infallibilitatis Romani Pontificis iam sagaciter animadvertit, in suprema potestate iurisdictionis etiam infallibilitatem comprehendi atque infallibilitatem donum charismaticum esse, quod ipse donum *sacramentale* dicit, in definitione concilii Vaticani autem inciso *per assistentiam divinam* exprimitur. Sed etiam primatus iurisdictionis, iure divino, separatim consideratus, mysterium quodam continet, cum iste primatus non ab electoribus, sed a Deo conferatur. Electores solum condicionem ponunt, ut electus primatum a Deo accipiat, prout canon 219 Codicis iuris canonici statuit: Romanus Pontifex, legitime electus, statim ab acceptata electione, obtinet, iure divino, plenam supremae iurisdictionis potestatem.

Primatus igitur quodam mysterium comprehendit. Pariter nexus primatus cum sede Romana non sine mysterio est. J. Perrone iam in editionibus antiquioribus suarum *Praelectionum* perite distinguebat: electio episcopi romani fit iure ecclesiastico, successio in primatu autem iure divino (47). Plurimi episcopi in concilio Vaticano statuerunt nexum primatus cum sede Romana esse *factum dogmaticum*, quod fere omnes theologi recentiores negligunt, prout supra initio capitis de *Magisterio Ecclesiae* dixi. Dominicus Palmieri S. J. huius facti dogmatici mentionem quidem facit, sed illud reicit ac contendit nexum primatus cum sede Romana esse veritatem revelatam, quin immo asserit, id cum definitione concilii Vaticani convenire (48), cum tamen constet, concilium Vaticanum in definitione Romanum Pontificem esse « beati Petri in eodem primatu successorem » consulte omisisse verba « iure divino », ne definitione exprimeretur hunc nexum esse veritatem revelatam.

Theologi catholici acta concilii Vaticani de primatu ac de eiusdem nexu

(47) Editio a. 1842, t. II, pg. 279 ss., nr. 571 ss. Cf. *ZKTh* 1955, pg. 340.

(48) D. Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice*. Ed. 3. (1902) pg. 404-425.

cum Roma attentius legant. Primatum et infallibilitatem non modo apologetice, sed dogmatice quoque explicent, lumine Corporis mystici collustrent, distinctiones inter caput mysticum et primatum iurisdictionis enarrent, intimam Ecclesiae essentiam eiusdemque divinam speciem ac vim ostendant. Prae oculis habeant admonitionem theologorum concilii Vaticani: « Haec est quae, ut fidelium mentibus obiciatur alteque defixa haereat, satis numquam commendari potest, praecellens Ecclesiae species, cuius caput est Christus, ex quo totum corpus compactum » (49). Ostendamus primatu Romani Pontificis Christum ex Ecclesia non excludi, cum Summi Pontifices, praesertim Pius Papa XII, prae omnibus theologis tam orientalibus tam occidentalibus istantissime praedicent, Christum esse unicum caput mysticum ac primarium iuridicum Ecclesiae!

FR. GRIVEC

Ljubljana, Facultas Theologica.

(49) *CL* VII, 567.

IL SECONDO CONGRESSO MONDIALE DELL'APOSTOLATO DEI LAICI

(Roma, 5-13 ottobre 1957)

Indetto dal Comitato permanente dei Congressi internazionali per l'apostolato dei laici, avente sede in Roma, Piazza S. Callisto 16, questo secondo Congresso ebbe per tema generale: *I laici nella crisi del mondo moderno. - Responsabilità e formazione.*

La preparazione fu quanto mai accurata. Già nel marzo del 1955 il tema era stato approvato dalla S. Sede e ne era stata convenientemente preparata l'impostazione generale.

Il tema avrebbe avuto tre parti:

I - Una introduzione dottrinale, comprendente la missione della Chiesa e quella del laicato.

II - Un panorama della situazione mondiale attuale.

III - Uno studio sulla formazione di base all'apostolato dei laici.

Furono convocati a questo scopo a Roma nell'ottobre 1956, due gruppi di esperti. Uno costituito da circa 20 teologi dei vari paesi, presieduto dal R. P. Sebastiano Tromp S. J. dell'Università Gregoriana, e l'altro da un gruppo di specialisti, sacerdoti e laici, di problemi sociali e internazionali.

Questi lavorarono attivamente e prepararono il materiale che avrebbe dovuto essere come la falsariga intellettuale di tutte le relazioni del Congresso. I testi di base, convenientemente elaborati, appariranno poi negli Atti di questo secondo Congresso mondiale.

L'inizio ebbe una inaugurazione quanto mai solenne nella Basilica di S. Pietro, dove il S. Padre fece il discorso programmatico ai 2000 congressisti e a molte altre migliaia di uditori, accorsi per l'occasione.

Questo discorso è destinato certamente a divenire la *Magna Charta* dell'apostolato laico, tanto è profondo nella concezione, sviluppato nelle sue parti e ricco di nuove e importanti suggestioni al riguardo. Nella seconda parte del discorso, non pronunciata dal S. Padre, per amore di brevità, ma distribuita stampata ai congressisti, Egli svolse specialmente il tema della formazione degli apostoli laici.

Si ammira in esso una larghezza di vedute, una precisione di linguaggio e una ricchezza di suggerimenti che raramente si trova in questo argomento. Il S. Padre cominciò con lo stabilire con chiarezza come non tutti siano chiamati all'apostolato laico in senso stretto, perchè la disposizione sola non basta ma occorre anche la competenza. Ora evidentemente questa non si ottiene senza lo sforzo d'una seria formazione.

E dopo aver lodato i risultati ottenuti da iniziative del genere, concepite con vastità di respiro, pose uno dei punti base del suo discorso dicendo: « La formation des apôtres laïcs sera prise en main par les œuvres d'apostolat laïc elles-mêmes, qui trouveront de l'aide auprès du clergé séculier et des Ordres religieux apostoliques ». Egli aveva già ricordato nella prima parte del discorso: « La *consacratio mundi* est, pour l'essentiel, l'œuvre de laïcs eux-mêmes, d'hommes qui sont mêlés intimement à la vie économique et sociale, participent au gouvernement et aux assemblées législatives ».

Un altro punto base fu quello dell'educazione apostolica che bisogna impartire alla gioventù, fin dai suoi primi teneri anni, non essendo conveniente che i giovani abbiano a pensare, in forma un po' egoista, solo alla salute delle loro anime, ma essendo della massima importanza che abbiano presto a domandarsi: « Che cosa ho fatto per mostrare al mio prossimo il cammino che conduce a Dio, a Cristo, alla Chiesa, alla salvezza? ».

Un terzo punto base, che ci pare opportuno sottolineare, tra i moltissimi che lo meriterebbero, è quello del dovere che i laici hanno di entrare negli organismi nazionali e internazionali, per affermare i valori cattolici, che sono anche i valori umani per eccellenza. Parlando infatti specialmente ai cattolici d'Asia e di Africa così concludeva: « Pour finir, Nous vous donnons deux directives; d'abord collaborez avec les mouvements et organisations neutres et non-catholiques, si et dans la mesure où, par là, vous servez le bien commun et la cause de Dieu. En second lieu, participez davantage aux organisations internationales. Cette recommandation s'adresse à tous ».

Finita l'udienza la folla dei congressisti si riversò nella grande sala dell'Auditorium di Palazzo Pio, in Via della Conciliazione, ove presero la parola il Segretario generale del Comitato permanente Avv. Veronese, il Dottor Gedda, Presidente dell'Azione Cattolica Italiana, e il Card. Pizzardo.

Tra le conferenze che si svolsero nei giorni seguenti, meritano una speciale segnalazione quelle di Joseph Folliet, di Francis Sheed, di Mons. Philips, di Augusto Vanistendael, di Mons. Manuel Larrain e soprattutto quella di Mons. Montini, arcivescovo di Milano.

Il Congresso si conchiuse domenica 13 ottobre con un magnifico discorso di S. Em. il Card. Giuseppe Siri, arcivescovo di Genova.

Non è facile dare in breve un'idea dell'organizzazione e dell'attività del Congresso, nonchè dell'immenso interesse suscitato nei partecipanti.

Si può dire che si percepì in forma sensibile la vastità e la potenza della cattolicità della Chiesa.

Delegati nazionali, internazionali, esperti, osservatori affollarono sempre la grande sala dell'Auditorium, che molte volte si trovò impari a contenere tutta la folla.

Si ebbero 18 delegazioni nazionali d'Africa, 20 d'America, 19 di Asia, 32 di Europa e 3 dell'Australia.

A queste si devono aggiungere 46 delegazioni internazionali.

Si può veramente concludere che l'interesse al tema dell'apostolato laico fu immenso, e che si sentì come veramente sia scoccata, sul quadrante della storia, l'ora dell'apostolato integrale di tutti i cattolici. Il tema della Pentecoste e della trasformazione e della consacrazione della società tutta attraverso l'opera dei cattolici, era davvero sulla bocca di tutti.

Mons. Montini, forse senza saperlo, così riassumeva mirabilmente l'atmosfera del Congresso quando delineava la Chiesa che viene a contatto, a colloquio col mondo: « Il quadro si fa attuale, si fa sperimentale, si fa nostro. Diciamo anche: si fa drammatico: l'incontro della Chiesa col mondo contemporaneo presenta infatti un dramma, quanto mai interessante e complesso, quanto mai misterioso e realistico. È il vero dramma della storia. Il quadro si allarga: potenze celesti e potenze infernali si incontrano nella trincea umana in un combattimento trascendente, che la Provvidenza condurrà poi al suo epilogo finale. Qui l'apostolato diventa milizia. Qui diventa arte. Qui si riveste di metodi e di teorie. Qui si arma di mezzi e scende alla pratica. Qui si distribuisce da chi ne ha l'investitura e la responsablità piena a chi gradualmente vi partecipa. Qui si divarica in cento forme, da quelle spirituali, della preghiera e della riparazione, a quelle capillari e quasi imponderabili della buona parola e del buon esempio. Qui si classifica in una scala secondo la differente efficienza: la presenza, la testimonianza, l'azione. Qui studia l'ambiente in cui la missione deve svolgersi: per sesso, per età, per condizione sociale, per capacità a ricevere o a respingere il messaggio cristiano: ostile, refrattario, difficile, docile, aperto. E così via ».

Ma per dare un'idea, la più completa possibile, dell'attività del Congresso, riproduciamo come conclusione la mozione finale del Congresso stesso, la quale riassume mirabilmente e ufficialmente, quantunque in forma generica e non dettagliata, tutta la panoramica delle varie questioni e delle varie parti, e che rimane come documento di primo ordine di queste grandi assisi del laicato cattolico mondiale.

« I Congressisti di tutti i continenti riuniti a Roma per il Secondo Congresso Mondiale per l'Apostolato dei Laici, esprimono a Sua Santità il Papa Pio XII la loro profonda riconoscenza per le parole che Egli si è degnato rivolgere loro nel corso dell'udienza del 5 ottobre, e per le osservazioni che si è degnato fare sulla natura, la struttura e l'esercizio dell'apostolato dei laici.

Essi sono stati particolarmente commossi dalla fiducia che il Santo Padre si è degnato accordare loro nel proporre alla loro riflessione ed al

loro esame problemi della più alta importanza, e nel fare appello alla loro iniziativa ed alle loro responsabilità. Essi si sforzeranno di rispondere ai voti di Sua Santità Pio XII coordinando sempre più i loro sforzi in vista di una maggiore efficacia apostolica, tenendo conto della diversità degli obiettivi che essi perseguono e delle forme che rivestono le organizzazioni nazionali ed internazionali.

In questo spirito, le organizzazioni rappresentate al Congresso si dichiarano gioiosamente e filialmente pronte ad operare in questo senso, affinchè il laicato possa compiere, sotto la direzione della Gerarchia e con uno spirito di fraterna carità e di vera cooperazione, la sua missione apostolica con prospettive sempre più larghe, conformi alle due funzioni che si impongono alla Chiesa attuale: quella di conservare e quella di conquistare.

Sei anni fa, quando ebbe luogo il Primo Congresso Mondiale per l'Apostolato dei Laici, il Santo Padre invitava i partecipanti ad una "piena ed efficace collaborazione nella carità universale". È in questo spirito che, dal 5 al 13 ottobre 1957, più di 2000 delegati, venuti da tutti i continenti, si sono riuniti a Roma per il Secondo Congresso Mondiale.

Essi hanno constatato con gioia che questi anni hanno portato un approfondimento ed una maturazione del senso apostolico dei fedeli di paesi sempre più numerosi. Hanno pure constatato che esiste una diversità molto grande delle forme nelle quali si esprime il loro impegno, secondo i paesi, e secondo le vocazioni. Questa diversità è una ricchezza ed un segno di vitalità nella misura in cui, in essa, si esprime l'unità che ci dànno una stessa fede, una stessa speranza ed una stessa carità.

Infine, il Secondo Congresso Mondiale, per la presenza di delegati di oltre 80 paesi, per le molteplicità dei contatti fraterni, ha costituito esso stesso una testimonianza del fatto che la Chiesa è dappertutto a casa sua, e che i popoli di tutte le razze, di tutte le nazioni e di tutte le culture, sono a casa loro dappertutto entro la Chiesa.

Profondamente lieti di questi risultati, abbiamo tuttavia constatato l'urgente necessità di intensificare ancora i nostri sforzi, e l'immensità del compito che ci attende, come membri della Chiesa, in un mondo in piena trasformazione.

L'incremento rapido della popolazione crea dei problemi d'ordine materiale e morale di una ampiezza eccezionale. I progressi tecnici, nel campo industriale ed in quello atomico, forgiano delle civiltà nuove e si fanno sentire anche presso popoli rimasti finora al margine degli scambi internazionali; essi riducono le distanze, favoriscono l'unificazione, elevano il tenore di vita, ma comportano anche dei rischi gravi, per l'ordine sociale, la salute dell'uomo e la pace del mondo. Nell'ora in cui delle nazioni nuove entrano sulla scena mondiale, una immensa speranza di giustizia e di libertà per tutti percorre il mondo e solleva gli individui ed i popoli. Infine malgrado tutti gli ostacoli e le battute d'arresto momentanee, una comunità mondiale si sta creando, in uno sforzo di organizzazione senza eguali nella storia.

Ora, in questo mondo in crisi, più dei due terzi degli uomini soffrono la fame, e si scava un abisso sempre più profondo fra i paesi ricchi ed i paesi economicamente poveri. Alle miserie materiali si aggiungono le miserie spirituali. Il distacco degli uomini dal loro ambiente naturale, la loro concentrazione nelle città, comportano sovente la perdita della fede. Milioni di uomini si vedono rifiutare il libero esercizio dei loro diritti essenziali, in particolare la libertà religiosa, ostacolata dal comunismo, e l'eguaglianza razziale. In numerosi paesi, il materialismo ateo guadagna terreno; d'altra parte, una forma pratica d'ateismo impregna sempre più il modo di vita generale.

Tuttavia l'uomo moderno, che ha tendenza a perdere il senso di Dio, sente il bisogno di essere considerato persona; sente il bisogno di una comunione; soffre di un " vuoto spirituale " che si crea intorno a lui ed in lui. Questi sono gli elementi nuovi di cui deve tener conto oggigiorno qualsiasi sforzo apostolico.

In quest'ora importante, della storia del mondo e della Chiesa, di fronte a queste minacce ed a questi disagi, i Cattolici non possono restare indifferenti ed inattivi. Noi abbiamo il grande privilegio di vivere un'epoca in cui è necessità condurre una vita cristiana pienamente apostolica. Come ci ha ricordato il Santo Padre, la consacrazione del mondo " è essenzialmente opera dei laici stessi, di uomini che sono intimamente legati alla vita economica e sociale ". Più che mai, come membri della Chiesa — popolo di Dio in marcia — i laici sono chiamati a collaborare con la Gerarchia, nello svolgimento della missione della Chiesa che continua sulla terra l'opera redentrice di Cristo.

Questo primo dovere comporta anche un ruolo indispensabile del laico in tutti i settori della vita. Impegnato da tutta la sua esistenza nel mondo, il laico cristiano ha il compito di far crescere i valori che sono in germe nella creazione e, condividendo le preoccupazioni di tutti gli uomini, di contribuire alla penetrazione del messaggio rivelato in tutta la vita umana.

Di conseguenza, il Secondo Congresso Mondiale per l'Apostolato dei Laici lancia un appello pressante ai Cattolici affinchè essi si adoperino, negli anni a venire, ad intensificare, secondo le parole del Santo Padre, lo " sforzo di una seria formazione ". L'esercizio delle responsabilità apostoliche è un elemento indispensabile di questa formazione, che si riferisce non solamente all'intelligenza, ma all'uomo tutto intiero.

Questa formazione esige prima di tutto l'approfondimento di una vita spirituale fondata sulla preghiera, adattata alla condizione dei laici ed orientata verso gli altri in uno spirito di servizio. " Noi ameremo i nostri fratelli vicini ed ameremo quelli lontani... Noi ameremo tutte le classi sociali, ma specialmente quelle che più hanno bisogno di aiuto, di assistenza, di elevazione... Noi ameremo il nostro tempo, la nostra città, la nostra tecnica, la nostra arte, il nostro sport, il nostro mondo ".

Questa formazione esige in secondo luogo un approfondimento dottri-

nale: da questo punto di vista, i laici rimangono troppo spesso degli analfabeti. Uno squilibrio rischia di prodursi fra una cultura profana sempre più sviluppata ed una cultura religiosa che resterebbe infantile. Per comunicare la propria fede agli altri, l'apostolo deve nutrirsi alle fonti più autentiche della parola di Dio e della Liturgia. Egli deve praticare " la carità della fede ".

Questa formazione esige, in terzo luogo, una conoscenza del mondo attuale e dei suoi bisogni. Di qui la necessità delle inchieste religiose, dei centri di studio, degli Istituti di ricerca. La buona volontà non basta. Bisogna aggiungervi una competenza reale nel campo professionale, civico e sociale.

In un mondo sempre meno chiuso, questa formazione esige infine una apertura internazionale. Il suo fondamento più sicuro risiede nell'acquisizione di una mentalità veramente " cattolica ". Grazie ad un senso cristiano più vero, grazie anche a degli scambi internazionali più frequenti, i laici si abitueranno a dare a tutti i problemi la loro dimensione mondiale. Non si può affrontare un tale campo d'apostolato se non nella fedeltà totale alla Chiesa, Una e Gerarchica.

Questa formazione deve essere la preoccupazione costante di tutti coloro che contribuiscono all'educazione del bambino e dell'adulto: la famiglia, la parrocchia, la scuola, l'Università, i movimenti d'apostolato e di Azione Cattolica, le Organizzazioni Internazionali Cattoliche. Conviene ricordare come spetti alla famiglia di dare la prima formazione di base all'apostolato.

I progressi già riscontrati nell'apostolato dei laici non sarebbero stati possibili, se il clero non vi avesse dedicato molte delle sue forze. Noi facciamo voti che dei sacerdoti sempre meglio preparati a questo lavoro siano disponibili per assicurare la formazione dei laici " adulti " di cui il mondo ha bisogno.

Consapevoli che l'appartenenza alla Chiesa, lungi dal rendere il cristiano inadatto alle preoccupazioni terrestri, lo porta a dedicarsi come chiunque altro a tutti i compiti umani, noi ci dichiariamo solidali con gli sforzi positivi che gli uomini di buona volontà fanno. Noi invitiamo i Cattolici del mondo intero a partecipare di tutto cuore ed in uno spirito di servizio assoluto, a tutte le forme valide di cooperazione — economica, sociale, politica, culturale — messe in opera, sia sotto forma di assistenza diretta, sia nel quadro delle Organizzazioni nazionali o delle Organizzazioni od Istituzioni internazionali. Noi ci impegnamo in particolare a lavorare in questo spirito per l'instaurazione della giustizia, non solamente per ciascun individuo e per ciascun gruppo sociale, ma per tutti i popoli e fra tutti i popoli. È questo un dovere di coscienza. Noi abbiamo tutti l'obbligo, alla luce della dottrina sociale della Chiesa, di continuare a convincere l'opinione pubblica di questa necessità.

Ma non dimentichiamo che la crisi attuale è innanzi tutto una crisi spirituale. Oggi come ieri, gli uomini hanno fame di Dio: la risposta che dobbiamo dar loro è la nostra, è quella del Cristo, comunicata dalla Chiesa ».

Questo documento che fu presentato all'Assemblea generale conclusiva, fu approvato all'unanimità con la seguente mozione:

« Il Congresso, avendo ascoltato il rapporto della Commissione Speciale da esso nominata affinchè fosse prestata l'attenzione più completa, e più rispettosa, al discorso del Santo Padre,

e particolarmente alla possibilità tanto paternamente offerta dalla Sua Santità di discutere e di esaminare la questione che Egli ha voluto segnalare, d'una eventuale revisione della terminologia e, come corollario, della struttura delle organizzazioni chiamate di Azione Cattolica,

invita le Organizzazioni nazionali ed internazionali ad intraprendere uno studio attivo e sollecito di questo problema, in fedele collaborazione con le Autorità Ecclesiastiche competenti,

ed auspica che il Comitato Permanente dei Congressi Internazionali per l'Apostolato dei Laici e la Conferenza delle O.I.C., proseguendo la loro fraterna collaborazione, possano servire di strumento per raccogliere i dati del problema come esso si pone nei diversi Paesi, per fare circolare gli studi compiuti e conoscere lo scambio di idee sul metodo migliore per proseguirli ».

Infine il Congresso ha votato la seguente risoluzione speciale per la Chiesa perseguitata:

« I partecipanti al Secondo Congresso Mondiale per l'Apostolato dei Laici, convenuti a Roma dal 5 al 13 ottobre 1957, si chinano con commozione e rispetto davanti a tutte le vittime e a tutti i martiri della Chiesa del Silenzio.

Essi proclamano la loro totale solidarietà con tutti coloro che soffrono per la fede, a qualunque razza e a qualsiasi nazione appartengano.

Dinanzi alla persecuzione che continua ad infierire in numerosi paesi, dinanzi all'indifferenza che manifestano tanti credenti di fronte ad una delle più gravi e delle più dolorose prove nella vita della Chiesa, essi ricordano, insieme al Santo Padre, che " la Chiesa di Cristo non pensa ad abbandonare senza lotta il terreno al suo nemico dichiarato, il comunismo ateo ", ed essi chiedono con insistenza a tutti i cristiani: 1) di raddoppiare le preghiere a favore delle vittime e a favore dei persecutori e, più particolarmente, di recitare spesso la preghiera per la Chiesa del Silenzio dettata dal Santo Padre stesso; 2) di prestare tutta la loro attenzione ai documenti e alle informazioni controllate. Sarebbe un grave errore rimanere nell'ignoranza di questi fatti; 3) di associarsi molto più largamente di quanto lo sia ora, a tutti gli sforzi di aiuto materiale e spirituale. Tra tali sforzi un posto importante dovrebbe essere riservato alle radiotrasmissioni di formazione religiosa, intese a combattere la propaganda atea che si esplica sistematicamente sugli spiriti e che cerca particolarmente di strappare la fede dal cuore dei giovani; 4) infine, di lavorare con tutte le loro forze alla costruzione di un mondo veramente giusto, veramente libero e veramente fraterno, sulla base dei principi cristiani ».

EUGENIO VALENTINI, S. D. B.

LA « MISCELLANEA LOMBARDIANA »

MISCELLANEA LOMBARDIANA, pubblicata a chiusura delle celebrazioni centenarie organizzate in Novara per onorare Pietro Lombardo, a cura del Pontificio Ateneo Salesiano di Torino. — Istituto Geografico De Agostini, Novara, 1957, xv-410.

Ci permettiamo presentare noi la Miscellanea in parola, anche se vi siamo, in assai modesta misura in verità, parte in causa, sia perchè ci lusinghiamo presuntuosamente forse di conoscerla più da vicino di quanto non la conoscano altri, sia perchè ciò ci permette di porre definitivamente termine a nostre non poche aspettative e a non piccole ansie.

Si tratta, come rileva nella *Prefazione* di cui si è degnato onorarla S. E. Mrg. V. Gilla Gremigni (p. I-III), di « trentatrè contributi, oltre una premessa sulla cronaca delle celebrazioni, dovuti a trentun autori, tra ecclesiastici e laici, di differenti nazioni, i quali rappresentano Università e Istituzioni scientifiche di larga fama » (p. I). Frutto di " celebrazioni ", quelle tenutesi a Novara dal 10 settembre al 10 ottobre del 1953, e quindi pur pari tutti nella devozione e nella deferenza di cui sono il segno, riescono necessariamente di disuguale valore sul piano meramente tecnico o puramente scientifico.

Al seguito della *Presentazione* stesa dal Rettore del Pontificio Ateneo Salesiano, D. E. Valentini, e che dice della organizzazione e delle cronache delle giornate celebrative (p. v-xv), si trovano nell'ordine i titoli seguenti:

GAMBARO A., *Il valore dell'opera di Pier Lombardo*, pp. 5-10
OTT L., *Pietro Lombardo: Personalità e opera*, pp. 11-23
VANNI ROVIGHI S., *Pier Lombardo e la filosofia medioevale*, pp. 25-32
BUSA R., *La filosofia di Pier Lombardo*, pp. 33-44
VAN DEN EYNDE D., *Essai chronologique sur l'œuvre de Pierre Lombard*, pp. 45-63
PELSTER F., *Petrus Lombardus und die Verhandlungen über die Streitfrage des Gilbertus Porreta in Paris (1147) und Reims (1148)*, pp. 65-73
VAN DEN EYNDE D., *Deux sermons inédits de Pierre Lombard*, pp. 75-87
STELLA P., *A proposito dell'autorità di S. Agostino nelle sentenze di Pietro Lombardo*, pp. 89-101
PERA C., *Postilla alla conclusione delle Sentenze di Pietro Lombardo*, pp. 103-108
LECLERCQ J., *Les deux rédactions du Prologue de Pierre Lombard sur les Epîtres de St. Paul*, pp. 109-112

HAERING N. M., *Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule*, pp. 113-127
BERTOLA E., *La dottrina trinitaria in Pietro Lombardo*, pp. 129-135
GLORIEUX P., *L'orthodoxie de III Sentences (d. 6, 7 et 10)*, pp. 137-147
BERTETTO D., *La problematica eucaristica in Pier Lombardo*, pp. 149-164
MEERSSEMAN G. G., *Pourquoi le Lombard n'a-t-il pas conçu la charité comme amitié?*, pp. 165-174
LIO E., *Il testo di S. Agostino « justitia (est) in subveniendo miseris » in Pier Lombardo e nei suoi glossatori fino a S. Tommaso d'Aquino*, pp. 175-222
LEFEBVRE CH., *La notion d'équité chez Pierre Lombard*, pp. 223-229
GIACCHI O., *Volontà e unione coniugale nella dottrina matrimoniale di Pier Lombardo*, pp. 231-243
LE BRAS G., *Pierre Lombard, prince du droit canon*, pp. 245-252
VACCARI P., *Rapporti della concezione teologica di Pier Lombardo col diritto canonico del XII secolo*, pp. 253-263
CURTIS STANLEY J., *Peter Lombard, a pioneer in educational method*, pp. 265-273
DOUCET V., *Quelques commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard*, pp. 275-294
GEENEN G., *Les Sentences de Pierre Lombard dans la Somme de St. Thomas*, pp. 295-304
DE SIMONE L., *Il libro delle Sentenze di Pier Lombardo nel commento di S. Tommaso d'Aquino*, pp. 305-312
SANDRI L., *Il pensiero medioevale intorno agli archivi da Pier Lombardo a S. Tommaso*, pp. 313-319
LECCISSOTTI T., *Uno sconosciuto abbreviatore del Lombardo: Erasmo di Montecassino*, pp. 321-325
VALENTINI E., *Il primo commentario protestante al Liber sententiarum di Pier Lombardo*, pp. 327-336
CASTIGLIONI C., *Pier Lombardo alla Ambrosiana*, pp. 337-349
GILLA GREMIGNI V., *La scoperta di un tempio novarese dell'epoca di Pier Lombardo*, pp. 351-358
CASSANI L., *La scuola di Novara ai tempi di Pier Lombardo*, pp. 359-372
QUAGLIA O., *Due crisi storiche e due materialismi alla prova delle ragioni dello spirito*, pp. 373-384
ALLEGRA G., *Idee penali nel Liber sententiarum*, pp. 385-390
GAMBARO A., *Pier Lombardo e la civiltà del suo secolo*, pp. 391-402

Già la mera serie dei titoli dice più che chiaramente come alla distribuzione dei saggi abbia in fondo presieduto — salve talune eccezioni — la considerazione del rispettivo contenuto. Vi si ha così anzitutto un primo gruppo di lavori concernenti la personalità e l'opera del Lombardo, con quei problemi cronologici e letterari che vi si trovano necessariamente connessi. Segue poi il lotto degli studi dottrinali, con quello dei contributi legati comunque alle *Sentenze*. Chiude quindi tutto la serie dei contributi meno immediatamente legati al Lombardo, oppure dichiaratamente celebrativi.

Salve talune eccezioni: abbiamo scritto. Gli è che la distribuzione sarebbe stata insindacabilmente più omogenea se gli studi: GAMBARO A., *Il valore dell'opera di P. L.*, e GAMBARO A., *P. L. e la civiltà del suo secolo*, si fossero scambiati i posti che rispettivamente mantengono; il primo avrebbe fatto egregiamente da conclusione dell'insieme, mentre al secondo avrebbe potuto spettare l'onore di tutto introdurre. Gli studi: VANNI ROVIGHI S., *P. L. e la filosofia medioevale* e BUSA R., *La filosofia di P. L.* non sono evidentemente

entrati nella collocazione che sarebbe stata loro naturale, al seguito cioè dei contributi dedicati ai problemi di indole più manifestamente letteraria, al seguito — in una parola — dello studio del LECLERCQ J., *Les deux rédactions du Prologue de P. L.* ... Identica è la situazione del contributo dell'ALLEGRA G., *Idee penali nel Liber sententiarum*, cui spettava seguire immediatamente lo studio del GIACCHI O., *Volontà e unione coniugale* ... Ancora a tutto vantaggio della omogeneità dell'insieme sarebbe andata la inversione della collocazione degli studi del DE SIMONE L., *Il libro delle Sentenze* ... e del GEENEN G., *Les Sentences de P. L.* ... L'indole altamente celebrativa del contributo del QUAGLIA O., *Due crisi storiche* ... avrebbe potuto infine consigliare di lasciargli l'onore di coronare l'insieme.

Abbiamo detto di *eccezioni*. Confessiamo adesso che non sapremmo dire quale sia stato il criterio che le ha consigliate. Tanto più che sappiamo positivamente come non vi fossero state ammesse — almeno nella gran parte — allorchè l'insieme del materiale raccolto lasciò la segreteria per la organizzazione e la cura della sezione teologica (cfr. p. v).

Comunque sia, è però chiaro che, ovunque sia stato posto, ciascuno dei contributi conserva pieno il valore che detiene per proprio merito. E i più ne hanno non poco. Non possiamo evidentemente dire di tutti, ma non si può nemmeno non segnalare l'alto interesse delle conclusioni del P. D. Van den Eynde a proposito della cronologia delle opere del Lombardo. A quanto scrive l'illustre studioso francescano il *Commentarius in Psalmos* sarebbe stato composto in Francia, prima che la *Summa Sententiarum* entrasse in circolazione (1137-38), sicchè sarebbe da sistemare lungo gli anni 1135-1137. Seguirebbero i *Collectanea* sulle lettere paoline, composti lungo gli anni 1139-1141, posteriori come sono alla *Summa Sententiarum* (1137-38) e anteriori al *Libellus de ordine donorum* di Géroch di Reichersberg (1142). Vengono inoltre i *Libri IV Sententiarum*, che sarebbero stati composti, non più nell'inverno degli anni 1152-1153 (J. De Ghellinck), ma tra il 1154 e il 1157, giacchè la versione di Burgundio del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno che Pietro Lombardo utilizza, è posteriore al luglio del 1153; e d'altra parte Michele d'Irlanda redige una copia delle *Sentenze* nel 1158. Quanto ai *Sermones*, essi pare si estendano lungo il ventennio 1140-1160.

Particolare menzione meritano ancora gli inediti pubblicati dallo stesso studioso francescano: si tratta del *Sermo de adventu Domini* (secondo Paris Mazar. 1708, Nat. lat. 3537 e 12415), e del *Sermo de ascensione* (secondo Paris Nat. lat. 3537 e 13374); e quello pubblicato dal P. J. Leclercq: una seconda redazione del Prologo ai *Collectanea* sulle lettere paoline, conservataci dal cod. 74 della Abbazia di Engelberg (Inc.: *Ego sum alpha et omega, initium et finis, dicit Dominus, ad quem omnia tanquam ad suum principium referuntur. Sicut enim flumina* ...).

Menzioneremo infine l'imponente contributo del P. V. Doucet. Lo era certo assai di più all'epoca in cui giunse inedito presso la segreteria della

Miscellanea, prima cioè di essere rimesso più che lodevolmente certo, a disposizione degli studiosi, rifuso e completato, in pubblicazione separata. Resta comunque un fatto che pur nelle sue attuali condizioni, la Miscellanea non può non esserne fiera. Interesserà forse, al riguardo, conoscere la corrispondente collocazione nella nuova pubblicazione delle singole notizie della Miscellanea. Gli estremi della nuova pubblicazione in questione sono: DOUCET V., *Commentaires sur les Sentences*. Supplément au Repertoire de M. Fr. Stegmüller. Ad Claras Aquas, Florentiae, 1954, 128 pp. Nel seguito, al numero d'ordine di ciascuna delle notizie della Miscellanea faremo seguire quello delle pagine della pubblicazione indicata: N. 1 (Frater A), p. 6-7; N. 2 (Adam junior), p. 7-8; N. 3-4 (Adam Wodham), p. 8-9; N. 5 (Alexander de Hales), p. 14-15; N. 6 (Alexander Langelay), p. 15-16; N. 7 (Carus Aretinus), p. 27; N. 8-10 (Franciscus de Mayronis), p. 29-30; N. 11 (Gerardus de Abbatisvilla), p. 32; N. 12 (Gerardus de S. Victore), p. 33; N. 13 (Godefridus Anglicus), p. 33-34; N. 14 (Guillelmus Anglicus), p. 36 e 28; N. 15 (Guillelmus de Brema), p. 37; N. 16 (Jacobus Magni), p. 46; N. 17 (Jacobus de S. Andrea), p. 46; N. 18 (Jacobus de Spinello), p. 46; N. 19 (Frater Joannes), p. 49; N. 20 (Joannes de Aquila), p. 86-87; N. 21 (Joannes Canondi de Aquino), p. 49; N. 22 (Joannes de Murro), p. 51-52; N. 23 (Monachus niger), p. 61; N. 24 (Petrus de Alvernia), p. 65; N. 25 (Petrus de Anglia), p. 65-66; N. 26 (Petrus de Nogento), p. 69-70; N. 27 (Petrus de Trabibus), p. 72; N. 28 (Radulfus Brito), p. 73; N. 29 (Rogerius de Nottingham), p. 80; N. 30 (Rolandus de Cremona), p. 81-82; N. 31 (Theobaldus de Narni), p. 84; N. 32 (Thomas de Hibernia), p. 85; N. 33 (Anon.), p. 88; N. 34 (Anon.), p. 90; N. 35 (Anon.), p. 50; N. 36 (Anon.), p. 94; N. 37 (Anon.), p. 94; N. 39 (Anon.), p. 99; N. 40 (Anon.), p. 101; N. 41 (Anon.), p. 103; N. 43 (Anon.), p. 104; N. 44 (Anon.), p. 104; N. 45 (Anon.), p. 104; N. 46 (Anon.), p. 105; N. 47 (Anon.), p. 105; N. 48 (Anon.), p. 109; N. 49 (Anon.), p. 110; N. 50 (Anon.), p. 112-113.

Ben lontani dall'aver dato con ciò un esauriente ragguaglio delle ricchezze che la Miscellanea lombardiana contiene, ci permettiamo concludendo di rimandare alla stessa quanti si interessano agli studi lombardiani, sicuri che ne apprezzeranno l'indiscutibile valore.

PR. STELLA, S.D.B.

Recensioni

Teologia

BRUNHES GABRIEL, *La ragionevolezza della fede*. Collana « Catholica », 7. Alba, Ed. Paoline, 1955, in-8°, pp. 238, L. 800.

Desterà forse qualche meraviglia vedere che un libro sulla Fede, uscito a Parigi nel 1928 e già molto noto nell'edizione francese, venga ora tradotto e divulgato anche in Italia. Ma chi conosce il volume di Mons. Brunhes, se si rammarica del ritardo, non si duole certamente del fatto che uno studio così pregevole sia stato accolto nella Collana « Catholica » delle valorose Edizioni Paoline. Esso infatti, a quasi trent'anni dalla sua prima comparsa, conserva sempre un'utilità così attuale, che non è di tutti i libri apparsi dopo di lui sul medesimo argomento.

Il segreto di questa rara vitalità è dovuto, ci sembra, al lodevole equilibrio con cui l'Autore ha saputo felicemente armonizzare elementi che spesso da altri vengono contrapposti come inconciliabili, cioè Rivelazione ed osservazione psicologica, Teologia scolastica ed istanze moderne, razionalità e volontarietà della Fede, capacità naturali dell'intelligenza umana ed intervento della grazia divina. L'aver saputo dosare saggiamente ed integrare in sintesi armonica i tre fattori che confluiscono nella preparazione ed emissione dell'atto di fede, cioè il fattore intellettivo, affettivo e soprannaturale, è l'aspetto più felice della prima parte del libro. Mons. Brunhes, piuttosto che da un punto di vista oggettivo ed astratto, quale si suole riscontrare nei trattati *De Fide*, ama collocarsi da un punto di vista psicologico e concreto, partendo dall'esperienza dei credenti quale ci è presentata dal Vangelo e dalla storia delle conversioni: e vogliamo pensare, a questo proposito, che se egli dovesse scrivere oggi il suo libro, farebbe un posto più ampio ai dati biblici sulla Fede e utilizzerebbe l'abbondante letteratura che in questi ultimi anni si è moltiplicata intorno alle conversioni e ai convertiti.

Da questo senso della concretezza deriva che l'Autore, pur riconoscendo debitamente la parte che l'intelligenza ha nel preparare, emettere e giustificare razionalmente l'atto di fede, si mostra soprattutto preoccupato di mettere in luce l'influsso che in tutto questo processo esercitano i fattori morali, affettivi e soprannaturali, sottolineando l'importanza decisiva della grazia nell'eccitare, dirigere e sostenere il lavorio dell'intelligenza e della libera volontà durante tutto il processo dell'atto di fede.

Anche la seconda parte del libro, in cui si affronta il problema della giustificazione razionale della fede e quindi del metodo dell'Apologetica, è condotta con uguale senso di misura, associando al sostanziale rispetto delle posizioni dell'Apologetica classica una calda simpatia verso le correnti moderne della cosiddetta *Apologetica integrale*, che parte dall'uomo per giungere a Dio, dal dato psicologico per stabilire il principio morale e metafisico, dal fenomeno storico della Chiesa per dimostrare l'origine divina del Cristianesimo.

A questa preoccupazione di concretezza e di aderenza all'osservazione psicologica obbedisce il criterio con cui Mons. Brunhes articola e costruisce l'Apologetica nella luce delle dottrine blondeliane: partire dall'uomo considerato concretamente, con le sue tendenze e aspirazioni, quali derivano dalla sua effettiva destinazione al fine soprannaturale e dal continuo ed universale lavorio della grazia nei singoli e nella storia umana; dimostrare che per soddisfare queste tendenze ed aspirazioni concrete, la natura non basta a se stessa, ma deve accogliere il dono divino della rivelazione e della grazia; illustrare la meravigliosa convenienza

del Cristianesimo con le accennate aspirazioni dell'uomo, cioè il « valore umano » delle fede cattolica; infine provare l'origine divina della Chiesa attraverso il complesso dei segni di credibilità di cui Dio l'ha voluta fornire. In quest'ultima tappa Mons. Brunhes, in coerenza con i principi animatori dell'opera sua, si schiera tra coloro che preferiscono prendere le mosse dal fatto concreto e attuale della Chiesa Cattolica, sintesi vivente di tutti i segni divini di credibilità, anzichè dell'esame delle origini cristiane, poco accessibile all'uomo comune e agli studiosi moderni imbevuti di razionalismo.

Questa in sintesi è la concezione della Fede e dell'Apologetica che l'Autore sviluppa nel suo prezioso volume, il quale, per la cura posta nell'evitare ogni estremismo, per la misura e la prudenza con cui sono sostenute anche posizioni avanzate, per la dovuta riverenza alle tesi classiche, gioverà ancora a molti studiosi laici che si interessano di questi importanti e delicati problemi, ai Sacerdoti che devono fare dell'Apologetica negli ambienti colti; e non dispiacerà neppure ai Teologi di professione, compresi quelli che non sono soliti difendere tutte le sue posizioni.

G. Quadrio

Morano Franciscus, *Religio Iesu Christi cum compendio*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1957, in-8°, pp. xxxvi + 208, L. 1500.

S. E. Mons. Francesco Morano, Segretario del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, ha voluto condensare in una sintesi nitida ed organica la dottrina dogmatica e morale del Cristianesimo, attingendola direttamente e ampiamente alle purissime fonti della Rivelazione e del Magistero Ecclesiastico. La novità infatti e il pregio più caratteristico dell'opera va ricercata in questo costante ricorso alle parole di Gesù Cristo e alle leggi della Chiesa.

Dopo un'introduzione generale sulle nozioni di Religione, Rivelazione, Sacra Scrittura, Gesù Cristo e Chiesa Cattolica (pp. I-XXXVI), l'esposizione si divide in due parti, la prima delle quali (pp. 1-138) è costituita da un'ampia antologia dei brani più significativi dell'Antico e specialmente del Nuovo Testamento (con particolare riferimento ai discorsi di Gesù riportati dai Vangeli e disposti secondo un certo ordine cronologico), riguardanti i doveri della Religione rivelata. Segue una breve indicazione dei principali precetti della Chiesa contenuti nel Codice di Diritto Canonico e distribuiti dall'A. secondo lo schema tradizionale dei « cinque precetti generali della Chiesa ».

Nella seconda parte (pp. 139-208) è tracciato un compendio denso e conciso della dottrina cattolica intorno alle supreme verità della fede, alla Chiesa, ai Sacramenti e alla morale cristiana. La trattazione morale è svolta con maggiore ampiezza e cura delle precedenti: dopo alcuni preliminari sulla professione Cristiana (che potevano forse essere più opportunamente incorporati nell'esposizione sulla virtù della Fede, a cui sono strettamente legati), vengono presentati distintamente i precetti e i peccati riguardanti le singole virtù teologali, specialmente la carità verso Dio, il prossimo e se stessi, le virtù morali, la perfezione cristiana e i vizi opposti.

Chi percorre il libro di S. E. Mons. Morano si avvede subito che non si tratta nè di un Catechismo, nè di un comune manuale apologetico e neppure di un simplice compendio di Teologia Dogmatica e Morale, giacchè non è costruito con preoccupazioni direttamente pedagogiche (basti pensare alla lingua latina e alla forma stringata), nè strettamente apologetiche o teologiche: e tuttavia ha qualche cosa di tutti e tre questi generi. Ci auguriamo che il pregevole volume serva non solo di strumento per una più approfondita conoscenza della Religione di Gesù Cristo, ma anche e soprattutto di autorevole esempio a coloro che con la penna o con la parola si consacrano alla diffusione della dottrina cristiana, affinchè nel loro apostolato sfruttino più ampiamente e direttamente i divini tesori racchiusi nella Sacra Scrittura.

G. Quadrio

Joly Eugene, *Qu'est-ce que croire?* Collection « Je sais - je crois », 6. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1956, pp. 142.

È un libro scritto non per le esigenze della scuola, ma della vita. È destinato innanzi tutto a quegli increduli che, mossi dall'inquietudine e agitati dal dubbio, mettono in questione il proprio ateismo e si pongono alla ricerca di Dio; s'indirizza anche a quei credenti che, avendo ricevuto la fede per eredità di ambiente e di educazione, sentono il bisogno di vagliarne personalmente le basi. Per questa duplice destinazione, l'opuscolo non si presenta come

una trattazione astratta sulla natura, genesi, giustificazione e proprietà dell'atto di fede; ma piuttosto come una guida pratica per chi intende conquistare o garantire la certezza della fede; o meglio, come una risposta viva e concreta alle inquietudini, istanze e difficoltà di chi intraprende un tale cammino nel secolo ventesimo. L'A. ha saputo mettere in questa risposta una varietà e ricchezza di suggestioni, una così acuta comprensione dello stato d'animo dell'uomo moderno di fronte al Cristianesimo, un tono così caldo di persuasione e di esperienza vissuta, da offrire un utile e simpatico sussidio per orientare gli sbandati, confermare i vacillanti, illuminare coloro che rimettono in questione la propria fede.

Evidentemente il libro vuole essere letto con l'occhio fisso agli intendimenti eminentemente pratici che l'A. si è proposto; diversamente non potrebbe non suscitare l'impressione di una certa disorganicità e frammentarietà. Qualcuno si chiederà anche se le pregevolissime doti di vivacità e aderenza alle necessità pratiche degli uomini d'oggi non avrebbero potuto con utilità essere conciliate con una più organica e sistematica presentazione degli elementi costitutivi dell'atto di fede.

Tutti però saranno contenti nel constatare come il libretto dell'abbé Joly riesca efficacemente a presentare l'atto di fede come un incontro personale e sommamente impegnativo di tutto l'uomo col Dio vivente, il quale si è rivelato attraverso la storia del suo popolo e specialmente nella persona del suo Figlio incarnato e vivente nella Chiesa. Di questa fede l'autore è Dio con l'appello esteriore della sua parola e l'appello interiore della sua grazia, il centro è il Cristo risorto dai morti, l'ambiente naturale di trasmissione e conservazione è la Chiesa Cattolica, il soggetto è l'uomo con la sua intelligenza mossa dall'amore e vivificata dalla grazia, il clima in cui nasce e si sviluppa è l'amore, che è perciò l'anima della fede e il fine del Cristianesimo.

Tale è in breve il contenuto del libro, il quale non rifugge dall'affrontare anche le difficoltà oggi più acutamente sentite, come quelle legate al problema dell'ateismo contemporaneo, alla molteplicità delle religioni, alla salvezza di coloro che sono fuori della Chiesa, al problema del male. E questo motivo si aggiunge agli altri accennati sopra, per giustificare la nostra stima e simpatia verso un così commendevole strumento di apostolato tra i laici colti del nostro tempo.

G. Quadrio

Sancipriano Mario, *L'evoluzione ideale: fenomenologia pura e teoria dell'evoluzione*. Brescia, Morcelliana, 1957, in-8°, pp. 163.

Questo saggio fa parte della « Collezione di Filosofia » della medesima editrice, nella quale finora hanno collaborato il P. Sertillanges, il P. Fabro, Gilson, Lavelle, Le Senne, Stefanini, Sciacca, Guzzo, Padovani, Mons. Romano Guardini, e altri ancora.

La struttura formale del libro è semplice, e perciò chiara: in tre parti si parla dell'*Essere*, del *Divenire*, dell'*Uno e i molti*. Ogni parte abbraccia sei capitoli, con titoli interessanti e promettenti. Così nella parte prima: esistenza, essenza, alternativa, libertà, unità, ordine dall'ordine. Nella seconda: stadi della vita, evoluzione e sviluppo, dalla natura allo spirito, ecc. Nella terza: individuo massa e specie, corpo e anima, il male e la storia, il bambino magico, ecc.

Le note, pur sobrie, sono abbastanza molteplici per mostrare una notevole ampiezza e varietà d'informazione filosofica e scientifica in materia.

La dialettica del procedimento, invece, nello svolgersi di questo saggio di studio, appare peculiare all'A., per cui, mentre piace quella nobiltà generale del dire, pensiamo che il contenuto a volte riesca poco afferrabile, e talora perfino ermetico al lettore. A proposito di logica, avremmo gradito che, in ogni singolo capitolo, fosse più preciso il pensiero e più perspicua la linearità del ragionamento, del procedimento costruttivo e progressivamente conclusivo. La varietà della « fenomenologia », forse, obnubila l'unità della « teoria » dell'evoluzione che si vuol presentare.

Similmente, mentre l'intonazione fondamentale appare tradizionale, non poche espressioni di sapore idealistico hegeliano suonano ambigue o poco sintonizzate con l'ispirazione filosofica di base. Analoghe osservazioni si possono fare per taluni altri spunti d'impronta esistenzialistica. Dice l'A. nella prima riga: « Io sono nato, ma non ho ancora accettato di nascere » (p. 9). Tuttavia, poi, spiega che per nascere intende il *modo* di « liberamente attuare il mio essere ». Ammesse la trascendenza e la creazione nel senso tradizionale, cristiano e ortodosso, come intende poi l'A. la sua « attiva presenza nel pensiero pensante »? oppure la propria distinzione « in quanto coscienza individuale, dalle altre coscienze presenti in quel pensiero assoluto »? (p. 18). Sebbene le domande lo stesso A. non le ponga in

persona propria prima, sembra che ne faccia proprio il pensiero poi: « Riconosco tuttavia — egli soggiunge — che la *dottrina idealistica* ha avuto il merito di richiamare la filosofia contemporanea all'*esigenza di non dimenticare*, nella considerazione della coscienza, *la stessa realtà della coscienza considerante:* che è, poi, *il tema direttivo di tutta l'evoluzione moderna del problema gnoseologico* » (sottolineatura nostra). Si veda tutto il capo V: *L'unità*. Altri casi avvertirà da sè l'attento lettore.

Non sono poche, tuttavia, le pagine belle, anche suggestive, e talora vibranti di spirito morale profondamente umano, oltrechè cristiano. Nel capo V della parte terza, si veda, ad esempio, la pagina 141, sulla antidialetticità — e immoralità — della guerra, rispetto alla natura umana realmente ideale e idealmente reale nella sua perfetta evoluzione.

N. Camilleri

CAMPANELLA TOMMASO, *Magia e Grazia*. Inediti: *Theologicorum Liber XIV*. Testo critico e traduzione a cura di Romano Amerio. Roma, Ed. Bocca, 1957, in-8°, pp. 260.

Dopo altri pregiati lavori di Romano Amerio intorno al Campanella, o pubblicazioni di opere del medesimo, arriva questa presentazione in veste italiana di *Magia e Grazia*. Essa fa parte dell'edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, ed è il N. 5 della Serie II, edita presso i Fratelli Bocca. Il testo, che qui si pubblica secondo il codice parigino, è accompagnato dalla versione italiana di fronte, pagina per pagina.

Nella breve *Avvertenza*, l'A. ricorda come questo libro XIV della *Teologia* del Campanella corrisponde al XIII della redazione romana, nella quale non era ancora stata scissa in due la materia del libro I, e che il libro XIII del codice parigino, dove si studia la grazia come principio che mette nell'uomo « uno stato di morale santità e lo rende piacente a Dio », è tuttora inedito. Qui, invece, il Campanella considera la grazia come una facoltà soprannaturale di operare *ad extra* in servizio della comunità umana: facoltà che Dio mette nell'uomo anche indipendentemente dal suo stato morale. Questa facoltà viene prospettata come una magia di grado trascendente, secondo una terminologia sua peculiare, e sarebbe fondata nel meraviglioso oggettivo e assoluto, e non solamente in quello soggettivo e relativo alla umana ignoranza.

Ampia è la trattazione campanelliana sugli artifici magici, allo scopo di distinguere questa seconda magia semplicemente *naturale* dalla magia *trascendente*. Come osserva l'A., questa parte si presta ad un confronto col *De sensu rerum et magia*, scritto circa 12 anni prima (1616), offrendo l'opportunità, nella comparazione dei testi, « di riscontrare entro quali limiti, dopo la metabasi della crisi religiosa, andò mutandosi il pensiero dello Stilese ».

La materia è divisa in dieci capitoli, e ciascun capitolo in articoli. Ecco per accenni i temi trattati: 1. *De quidditate gratiae gratis datae*; 2. *De fidei gratia gratis data*; 3. *De sermone sapientiae et scientiae*; 4. *De gratia generis linguarum*; 5. *De interpretatione sermonum*; 6. *De prophetiae gratia*; 7. *De prophetia divina*; 8. *De discretione spirituum*; 9. *De gratia curationum et operatione virtutum* (ed è qui che il C. parla molto della magia artificiale); 10. *De magia divina eiusque miraculis*.

Prova di erudizione in quest'opera, sono i circa 300 nomi raccolti dall'A. in apposito indice in fondo al volume.

N. Camilleri

BERTETTO DOMENICO, S. D. B., *Sacerdozio cattolico e Sacramento dell'Ordine*. Collana « Catholica », 9. Alba, Ed. Paoline, 1956, in-8°, pp. 168, L. 600.

La collana « Catholica », iniziata nel 1948 e recentemente ripresentata al pubblico in rinnovata elegantissima veste tipografica, si propone di « tradurre in linguaggio moderno quei temi del dogma cattolico che rispondono agli interrogativi più ansiosi e vitali dell'uomo d'oggi ». Uno di questi temi è certamente costituito dal Sacerdozio cattolico con i suoi misteri e paradossi, che per l'uomo moderno rischiano talvolta di divenire enigma e scandalo: poche figure sono infatti così al centro della pubblica curiosità nella vita, nella letteratura e nell'arte moderna. Non poteva perciò una collana pubblicata col motto « per una presenza cristiana nel mondo moderno » ignorare un tema così attuale ed esplosivo. Don Bertetto ha il merito di essersi assunto il non facile compito.

Va subito notato, a scanso di equivoci, che più che di « tradurre in linguaggio moderno » o di affrontare la scottante problematica oggi agitata in tanti ambienti catto-

lici e laicisti nei confronti del Sacerdozio e della sua missione, l'Autore si è preoccupato di esporre con esattezza e chiarezza la dottrina tradizionale del Sacerdozio cattolico, come è stata costruita dalla Teologia classica, seguendo l'ordine adottato nella sessione XXIII del Concilio di Trento. E non senza ragione, se è vero che gli attuali travisamenti della dignità e missione sacerdotale provengano radicalmente dal misconoscimento pratico di quella dottrina.

In tal modo nella prima parte del sostanzioso volumetto è studiato il Sacerdozio cattolico in se stesso e nei quattro soggetti che in diverso modo lo partecipano: cioè Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote della Nuova Legge, i singoli fedeli (ai quali l'A. attribuisce un sacerdozio non metaforico, ma reale, sebbene solo analogo col sacerdozio proprio degli ordinati), Maria SS.ma (della quale egli afferma che partecipa in modo *proprio ed esclusivo* al sacerdozio di Gesù, non essendo sacerdote come gli ordinati e neppure come i singoli fedeli), e infine coloro che per l'ordinazione e il carattere sacerdotale partecipano in modo specialissimo ai poteri sacerdotali di Gesù Cristo.

Nella seconda parte viene esposta la dottrina cattolica e i relativi approfondimenti teologici riguardo alla sacramentalità, materia e forma, soggetto e ministro dell'Ordine.

A conclusione vengono presentate in modo vivace e popolare alcune utili considerazioni sulla dignità, missione e necessità del Sacerdote.

Assoluta sicurezza di dottrina, largo uso dei Documenti Ecclesiastici, fedeltà ai metodi e alle conclusioni della Teologia tradizionale, stile piano e sobrio: ecco le principali caratteristiche di questa pregevole e utile monografia, che costituirà per la sua intonazione una spiccata nota di varietà accanto ai libri di Leclercq, Marcel, Journet, Thils ed altri accolti nella medesima collana.

G. Quadrio

Pieper Josef, *Sulla Prudenza* (pp. 66) - *Sulla Giustizia* (pp. 106) - *Sulla Fortezza* (pp. 60) - *Sulla Speranza* (pp. 64) - « *Otium* » *e Culto* (pp. 70). Brescia, Morcelliana, 1956, in-8°.

Presentiamo di J. P. questi cinque opuscoli, ai quali vanno aggiunti quelli *sulla Temperanza, sulla fine del Tempo*, e *L'Abicì del cristiano*.

Particolare pregio personale di questo filosofo cristiano dell'Università di Münster (n. 1904), è quello di saper rendere all'uomo serio moderno, in sobrie pagine, il contenuto vitale e conquidente di concetti morali fondamentali ed eterni — ma per troppi sviliti dall'ignoranza saccente e dall'atmosfera materialistica o carnale della nostra epoca — in un modo spontaneo e persuasivo, diremmo originale: frutto maturo e sereno di lucida e profonda meditazione.

In questi opuscoli vien messa a portata di molti una preziosa sintesi di *dottrina delle virtù*, contrapposta a un certo inesatto concetto della teologia morale come « dottrina dei peccati », e fondata, invece, essenzialmente nella classica e granitica sintesi di Tommaso, il santo genio d'Aquino.

La *Prudenza*, qui, viene confrontata dal P. con l'*Amore*, per stabilire saldamente che questo è quello che deve garantire il *Fine*, il quale non può essere che il Bene, e che quella, la prudenza, riguarda di per sè i *mezzi*, coonestati soltanto dalla loro vera e intrinseca connessione — di necessità o di retta ordinabilità — al Bene, cioè al Fine, e precisamente all'ultimo Fine. Donde viene sfatato il comodo e pericoloso ripiego, soprattutto eretto a sistema, sia della mal intesa « buona intenzione », come della « buona fama » e della « casuistica », ed anche — si poteva aggiungere — di una certa non autentica « buona fede »: quando, cioè, essendo questa venata, o incrinata da serio dubbio sull'onestà intrinseca dell'agire, non si cerca e non si attende quella normale certezza morale previa (*almeno* nel dubbio di peccato mortale, cfr. *Quodl.* IX, 15), che è sola norma sicura di vita onesta e di eterna salvezza.

La *Giustizia* — oggi particolarmente argomento di tanta universale inquietudine e tragica attualità — è limpidamente messa a fuoco nel suo concetto genuino e nella sua verissima essenza, a denuncia ammonitrice per i suoi violatori dell'una o dell'altra parte — violenti o subdoli — individuati nell'indovinatissimo testo di S. Tommaso, tolto dal *Comm. in Job* e posto in fronte al libro: « *Justitia dupliciter corrumptiur:* scilicet *per astutiam* alicujus sapientis, et *per violentiam* alicujus sapientis ».

L'opuscolo sulla *Fortezza* porta l'impronta della situazione della Germania 1934. L'A. non credette poterlo ritoccare senza colpirne la stessa essenziale struttura, facendone un'opera nuova: perciò, ripubblicandolo nel 1951, ha preferito lasciarlo nella sua impostazione originale, con ritocchi di secondaria importanza. L'A. è convinto che « tutte

le quattro virtù cardinali sono state falsate nella visione dell'uomo, propria al liberalismo » (p. 14), che « ha spezzato il legame dell'uomo con la realtà obbiettiva », pretendendo con ciò di « poter capovolgere il rapporto tra creatura e Creatore » (p. 10 e seg.). « Ma — afferma il P. — meno di tutto esso (liberalismo razionalistico) ha saputo conservare il significato originario delle virtù della " fortezza " e della " temperanza " » (p. 14). In particolare, il « civismo laico » non è capace di spingersi sino al reale fondo di queste due virtù correlative, che « è la realtà metafisica dell'esistenza del male: del male nel mondo umano e nel mondo diabolico, del male nella doppia forma, della colpa e della pena, cioè del male che noi facciamo e del male che noi subiamo » (ivi). Lo svolgimento luminoso è guidato da questa fondamentale consapevolezza: « che « l'ordine soprannaturale non crea soltanto maggiori possibilità di felicità, ma anche abissali profondità di tristezza » (ivi). Resistere alla forza del male « è l'ufficio della fortezza », e, viceversa, la necessità della virtù della fortezza, dice l'A. con S. Agostino, è un « testimonium inconfutabile » dell'esistenza del male. È tale concetto cristiano della fortezza come vera virtù, che qui si cerca di rendere chiaro.

° ° °

Trattando per prima della *Speranza* fra le tre virtù teologali, il P. ha, con somma opportunità storica, cercato d'inserire questa divinamente potente leva della speranza cristiana nell'anima del nostro secolo: sia per sollevarla, da una parte, dalla bassissima degradazione dell'edonismo della vita, sia, dall'altra, per rianimare col confortante realismo cristiano una moltitudine di cuori oppressi dall'*angoscia*, e da una falsa filosofia della disperazione. È la speranza, infatti, il lievito del dinamismo e dell'ottimismo dell'esistenza cristiana illuminata dal messaggio evangelico.

Il vigore di penetrazione di questa breve monografia è ben indicato dal testo tolto a Giobbe e messo in fronte alla brossura: *Se anche egli mi uccidesse, spererò in lui.* Il mistero — storico! — della *morte* (« Consummatum est... Pater, ut quid dereliquisti me? ») e della *risurrezione* di Cristo (« propter quod et Deus exaltavit illum... ») è ciò che indefettibilmente dimostra che l'espressione di Giobbe è verità e non illusione o ingenuità.

Alla base della trattazione sono premessa indispensabile alcune osservazioni sul concetto di « status viatoris » (c. 1), che ristabiliscono il senso di virilità della ormai per molti svigorita espressione per cui l'uomo è solo un « pellegrino » sulla terra: egli, infatti, viene dall'eternità, ritorna nella casa della sua eternità (*Eccle.* XII, 5). Con originalità e audacia si afferma che « un filosofo non potrebbe spiegare la speranza come virtù, se non fosse pure un teologo », pur riconoscendo che « è difficilissimo tener d'occhio il fatto in fondo inconcepibile, che la speranza come virtù è qualcosa di semplicemente soprannaturale » (c. 2). Originalissima, pure, è la presentazione delle due forme essenziali di peccato contro la speranza (cc. 3 e 4), studiate con fine psicologia, rispettivamente, come « anticipazione del compimento » ossia del successo (la presunzione) e « anticipazione del non-compimento » ossia del fallimento (la disperazione). Nel c. 5, con valide dichiarazioni e messe a punto, si oppone « il dono del timore di Dio » ad « una delle frasi poco controllate sulle quali si è congegnato il prototipo umano del nostro tempo ». Tra l'illuminismo, cioè, che s'illude di negare ogni affanno, e lo stoicismo, che nervosamente vorrebbe restare impassibile, si rivendica il senso giusto di un ragionevole ed equilibrato timore. Ammessa, quindi, con la teologia classica della Chiesa una verità inconfutabile: che il terribile è una realtà dell'esistenza umana, si conclude che il problema non è, no, di sopprimere il timore, ogni timore, ma di definire l'*ordo timoris.*

° ° °

L'ultima monografia che qui presentiamo, « *Otium* » *e Culto*, integra bene il precedente studio sulla speranza del Paradiso celeste, indicando — appunto nell'« Otium » contemplativo e nel Culto — quasi un paradiso in terra, in contrapposizione alla degenerazione del giusto rispetto del lavoro che ne fa un'autentica idolatria materialisticamente concepita e vissuta. A proposito di questo opuscolo, fu detto: « Finalmente, la grossa polemica contro l'idolatria del lavoro, ha trovato un grande saggista, che ne penetra i motivi con validi argomenti psicologici e filosofici e con potenza di linguaggio » (*Merkur*, Stuttgart).

Giustificata l'attualità della trattazione (I), abbozzata la figura del « lavoratore » (II), si difende l'« otium » dalla sua falsa interpretazione come fosse « sinonimo di ozio e di accidia » per poi ritorcere l'accusa ingiusta (III). Nel punto IV, il P. affronta importanti problemi pratici derivanti dalla

concezione ideale, da lui abbozzata, dell'*otium:* possibilità di attuazione, presumibili prospettive, reale *impetus* storico della contemplazione oggi.

L'augurio finale è che l'uomo, pur nato al lavoro, veda così manifesto il senso della « visibilità sacramentale » del culto, che, « assorto » in esso, possa anche esserne « rapito » in Dio, che è il vero centro del mondo.

N. CAMILLERI

BERTETTO DOMENICO, S. D. B., *Maria e i Protestanti*. Prefazione di Mons. Antonio Piolanti, Collana « Teologia e Vita ». Roma, Desclée e C., 1957, in-8°, pp. 282, L. 1500.

Questa nuova pubblicazione dell'infaticabile mariologo è frutto di un paziente e diligente lavoro di ricerca sulla Mariologia dei nostri fratelli Protestanti, condotto con intendimenti scientifici insieme e apostolici. La struttura generale dell'opera è limpida ed organica nella sua semplicità e linearità, espressione di uno spirito cristallino che rifuggendo da ogni complicazione di pensiero e di forma, va diritta alla concreta sostanza delle cose. Abbiamo infatti, dopo una brevissima introduzione, una serie di otto capitoli, ciascuno dei quali presenta la posizione protestante e quella cattolica sulla Maternità Divina, la Verginità perpetua, l'Immacolatezza e Santità di Maria, l'Assunzione corporea, la Mediazione mariana, la Maternità spirituale, la Regalità di Maria, il Culto mariano.

L'esposizione della dottrina dei fratelli Protestanti sui singoli punti è contrassegnata da una lodevole preoccupazione di oggettività e documentazione, che ha spinto l'A. ad evitare le sintesi personali aprioristiche e ad attenersi piuttosto alle testimonianze dirette degli stessi scrittori Protestanti antiche e recenti delle varie confessioni, riportate generalmente in ordine cronologico, con abbondanza di allegazioni e citazioni.

Esponendo la dottrina cattolica, l'A. si preoccupa in primo luogo di riportare e spiegare i principali documenti del Magistero con particolare riferimento, ove sia il caso, al ricchissimo Magistero Mariano del regnante Pontefice Pio XII, che Don Bertetto aveva già fatto oggetto di una pregevole pubblicazione (cfr. *Salesianum*, 1957, p. 144 s.); procede poi ad indicare i fondamenti biblici e patristici della posizione cattolica; ed infine risponde alle principali istanze dei nostri fratelli separati. Anche in questa confutazione l'A., piuttosto che la sua, ama farci sentire la voce di molti tra i più autorevoli scrittori cattolici contemporanei, dei quali riporta con continuità talora ininterrotta ampie testimonianze letterali. Ne risulta così un'ampia, aggiornata e oggettiva documentazione degli insegnamenti del Magistero e della Teologia cattolica in contrapposizione alla dottrina mariologica protestante.

Fedele allo spirito e allo stile del suo Patrono S. Francesco di Sales, Don Bertetto ha saputo lodevolmente evitare gli scogli sia di una polemica astiosa e controproducente, sia di un falso e acquiescente irenismo. Fiducioso nella forza irresistibile della verità e della carità, egli si è costantemente attenuto ad un'esposizione semplice, chiara e completa della dottrina cattolica e dei suoi argomenti tradizionali, e ad una confutazione pacata e serena delle argomentazioni dei nostri fratelli Protestanti.

Per questo « la sua opera — come dice nella graziosa presentazione l'illustre Direttore della Collezione Mons. Piolanti — è un potente richiamo ai fratelli separati dell'Occidente a rivedere le loro posizioni di fronte al dogma e al culto mariano » (p. 7). E sarà anche un efficace stimolo e sussidio per tutti coloro che sono chiamati a lavorare per la difesa della dottrina cattolica e per il sospirato ritorno dei nostri fratelli Protestanti all'unità della vera Chiesa e al culto genuino della comune Madre Maria.

G. QUADRIO

L'Aldilà, a cura di ANTONIO PIOLANTI. Torino, Marietti, 1956, in-8°, pp. 391, Lire 2000.

Ecco una vera e propria piccola enciclopedia, ricca e preziosa miniera di sapere intorno al problema dei problemi: quello dei *Novissimi*. In forma attraente e documentata alla luce della più sicura e aggiornata dottrina, viene presentato il problema del destino eterno, problema che *non può non* interessare qualunque uomo di senno, e che, anzi, *deve* perfino turbare chiunque, insensatamente, pretendesse di atteggiarsi a indifferente al riguardo. Al valore intrinseco, poi, dell'opera non manca una degna ed eccezionale eleganza di edizione.

Gli autori che vi hanno collaborato, sono scelti tra i più competenti e noti nel campo cattolico italiano: e sono teologi, esegeti, liturgisti, archeologi, patrologi, critici e let-

terati. I quali, oltre che esporre positivamente la verità intorno al fine supremo dell'esistenza umana, mettono pure bene in luce gli errori e le deviazioni di tanta parte del pensiero moderno dalla pseudo-Riforma ai nostri giorni. Bibliografie scelte e note illustrative sono raccolte in fondo al volume, e distribuite secondo i diciotto capitoli.

Il tutto è diviso in quattro parti: 1. *Rivelazione*; 2. *Sintesi teologica*; 3. *Deviazioni ed errori*; 4. *Influssi nella letteratura e nell'arte*. Rispettivamente, vengono trattati i seguenti argomenti particolari: nella parte prima: Vecchio Testamento, Nuovo Testamento, Padri, Liturgia; nella parte seconda: presupposti razionali e teologici, realtà terrestre dell'uomo, vita futura, Cristo nel destino umano, rapporti col mondo invisibile; nella parte terza: l'Oriente scismatico, il Protestantesimo, il Liberalismo teologico, lo Spiritismo; nella parte quarta: Letteratura, Arti, Archeologia. Al notissimo studioso delle religioni comparate Nicola Turchi, a guisa d'introduzione, è affidata la trattazione sulla *preparazione e i presagi nelle religioni non rivelate*, mentre G. Bevilacqua appone a questa serie di studi una degna conclusione. Una decina di nitide illustrazioni adornano il bel volume, destinato, certamente, a illuminare il grande pubblico italiano.

Non possiamo, purtroppo, entrare a dire in particolare di tanta varietà di argomenti; ma, pensiamo, i lettori comprenderanno più profondamente da queste pagine come davvero l'*aldilà*, qual è obbiettivamente e vitalmente rivelato nella concreta fede cristiana, si delinea come « annullamento di spazio che divide, superamento di ogni solipsismo che tormenta, abolizione, non sul terreno dell'essere ma dell'amore, d'ogni abisso tra la creatura e Dio » (p. 367).

N. Camilleri

Grégoire François, *L'Au-delà*. Collection « Que sais-je? ». Paris, Presses Universitaires de France, 1956, in-8°, pp. 126.

L'autore di questo opuscolo è professore di letteratura a Banghok, ed ha contribuito a questa medesima collana con altri due lavori: *Les grands problèmes métaphysiques* (tradotto pure in italiano) e *Les grandes doctrines morales*. Il presente volumetto vi si connette come integrazione di una lacuna — dichiarata « volontaria » dallo stesso autore — nel primo dei due sopra citati volumi: omissione voluta, per riservare una trattazione a parte ad un problema, quello della sopravvivenza, che « de tous les problèmes métaphysiques est, certes, le plus urgent, le plus fondamental, et, si l'on peut dire, le plus populaire » (p. 5). Anche l'uomo della strada, infatti, sa che egli è un « essere-per-la-morte », e perciò sente, o risente l'angoscia, almeno segreta e nei momenti migliori, di questa sua condizione. Evidentemente, per il mistero di realtà e per la realtà di mistero che ciò comporta nei riguardi dell'*aldilà*.

Il G., in queste 130 pagine, presenta una scorsa storica certamente molto interessante dal punto di vista informativo, partendo dalla preistoria e dai primitivi, percorrendo varie regioni d'Europa e il bacino mediterraneo, arrivando al Giudaismo, al Cristianesimo, all'Islamismo, ritornando all'India, alla Cina e al Giappone, per concentrare poi alcune concezioni filosofiche (anche queste dall'antichità ai nostri giorni) ed altre ricerche « scientifiche », (intendendo con ciò principalmente quelle spiritiche e metapsichiche), e per formulare, infine, una qualche conclusione filosofica.

Ovviamente, di maggior interesse sono gli ultimi due capitoli, in cui si cerca di abbozzare un giudizio, sia sui fatti, sia sul grande problema in se stesso. Dal punto di vista filosofico, l'A. si mostra ben « hypercritique » (p. 120), come dice egli stesso. E, infatti, a noi sembra ch'egli tenda un po' troppo verso una *deminutio capitis* della effettiva capacità dell'intelligenza dello spirito umano, la quale, in realtà, può ben arrivare, per sè, a riconoscere la propria spiritualità, e la conseguente immortalità o sopravvivenza. Non ci persuade, invece, la riduzione che l'A. fa di tale persuasione filosofica razionale ad una semplice « foi philosophique », ridotta ancora, a sua volta ad una mera speranza: « il s'agit plutôt d'une *espérance* » (p. 126), fino ad asserire, con termini che non possono non suonare per lo meno ambigui, « que l'homme sera, en fait, immortel dans la mesure où il aura ici-bas cru à l'immortalité ».

N. Camilleri

Il Simbolo. Vol. XIV: *Il suo regno non avrà fine*, Autori vari. Assisi, Ed. Pro Civitate Christiana, 1957, in-4°, pp. 176, L. 600.

Col 1954, primo Centenario della proclamazione del Dogma dell'Immacolata Concezione di Maria SS., il *Corso di Studi*

Cristiani di Assisi aveva sospeso il filo dell'annuale commento al *Simbolo* apostolico per intonarsi con le celebrazioni mondiali della Donna celeste tutta pura, impostando sulla gloriosa Madre di Dio le lezioni di quell'anno, fruttando un bel volume, quasi appendice, come ben dice Don Rossi nella presentazione, al volume V circa la verginità di Maria SS.

Ora il Corso, ripreso il suo tema, prosegue i suoi policromi commenti agli ultimi articoli del *Credo* cattolico, e noi ne presentiamo qui il volume XIV sopra il *Regno senza fine* di Cristo risorto. Questo l'inciso del Simbolo Niceno-Costantinopolitano, inseritovi contro l'errore di Origene, e specialmente contro l'eresia di Marcello Ancirano (s. IV), il quale, volendo ignorare *Luca*, I, 33: « *regni eius non erit finis* », finì per fraintendere S. Paolo, *I Cor.* XV, 24: « *deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri* », ecc.

Mentre ci permettiamo di rimandare all'ampia presentazione globale che abbiamo fatto dei primi undici volumi (cfr. *Salesianum*, XVII [1955], pp. 570-580), diamo qui la struttura del presente volume, che riporta le lezioni di eminentissimi ed eccellentissimi Maestri.

Due Em.mi Cardinali — Lercaro e Siri — hanno, rispettivamente, illustrato il Regno di Cristo come il *Regno dell'amore e della pace* e come il *Regno della giustizia*. Sua Ecc. Rev.ma Mons. Parente ha integrato col tema: *il Regno di Cristo, il Regno della verità*, e S. Ecc. Mons. Urbani ha rilevato *i fondamenti dogmatici della regalità di Gesù*.

Contributi vari a questa sostanziale impostazione sono rappresentati dalle cinque lezioni seguenti: Garofalo, *Il mio regno non è di questo mondo*; Angelini, *Appunti sulle Parabole del Regno;* Ferrabino, *Il triplice regno*, ossia il triplice aspetto del regno: umano, cosmico, divino; Battaglia, *Cristo nella storia e nell'eterno*; Carnelutti, *Valore giuridico del messaggio cristiano*.

Seguono temi ispirati a particolare attualità: S. E. Scalfaro, *Pio XII e il suo Regno di pace*; S. E. Alessi, *I martiri di ieri e di oggi nel Regno di Cristo*; Possenti, *Lo spirito religioso nel teatro di oggi*; D'Angelantonio, *Radio e Televisione nell'evangelizzazione del Regno di Cristo*.

Il corso — e il volume — si chiudono con la presentazione di due figure vive, palpitanti ancora oggi di ricchissima ispirazione: Medi, *Un Cavaliere del Regno*, ossia S. Ignazio di Loyola, cavaliere di verità, di umiltà e di bontà; P. Mariano da Torino, *L'Araldo del gran Re*, lo stigmatizzato poverello d'Assisi, che realizzò la più grande trasfigurazione nel regno di Cristo: quella della tristezza del dolore e della morte nella gioia dell'uno e dell'altra. Egli che sposò Madonna Povertà e che... « *mortem suscepit cantando* »!

N. Camilleri

Il Magistero eucaristico di Pio XII, Edizione italiana di tutti i Documenti Eucaristici di Sua Santità Pio XII, con introduzione, sintesi dottrinale e indici a cura di Domenico Bertetto, S. D. B. Torino, S. E. I., 1957, pp. VIII-616.

Tra le iniziative della « Cattedra del Magistero di Pio XII » istituita presso il Pontificio Ateneo Salesiano in occasione dell'ottantesimo genetliaco di Sua Santità, vi è, accanto a regolari corsi ed esercitazioni scolastiche, anche la pubblicazione di una collana di studi destinati ad illustrare il pensiero dogmatico, morale, pastorale, liturgico, ascetico, sociale e pedagogico del Regnante Pontefice.

Il presente volume, allestito sontuosamente e splendidamente dalla S. E. I., ne studia il ricchissimo magistero eucaristico, e va ad affiancarsi a quello curato dallo stesso Autore sul magistero mariano di Pio XII, di cui abbiamo parlato a suo tempo (cfr. *Salesianum*, 1957, pp. 144-145). Quello che allora dicemmo dell'opportunità di simili iniziative, del metodo accuratissimo e dell'amorosa diligenza impiegata da Don Bertetto, dovrebbe essere qui ripetuto.

Di Pio XII non solo il magistero, ma tutta la vita può dirsi eucaristica. Non poteva quindi mancare in un'opera come questa una presentazione della divozione e dei fasti eucaristici di cui appare circonfusa la vita del Pastore Angelico: dalla prima comunione alla prima Messa, dalla partecipazione come legato *a latere* di Pio XI ai memorabili Congressi Eucaristici Internazionali di Buenos Ayres e di Budapest, alle imponenti manifestazioni eucaristiche che costellano il Suo glorioso Pontificato. A queste rievocazioni storico-biografiche sono consacrate le prime 20 pagine del libro.

Ministro, Legato pontificio, Sommo Sacerdote e Apostolo dell'Eucaristia, Pio XII ne è anche il Dottore illuminato e autorevole attraverso i numerosi Documenti scritti e orali del Suo Magistero eucaristico, finora insuperato e difficilmente superabile. Nella seconda parte del suo pregevole lavoro

(pp. 29-498), Don Bertetto riproduce il testo italiano, completo o parziale, di 181 Documenti Eucaristici disposti cronologicamente, di cui 46 Radiomessaggi, 72 Discorsi, 39 Epistole, 11 altri scritti. In testa ad ogni Documento brevi note ne segnalano la data, l'occasione, i destinatari e il contenuto, mentre la numerazione progressiva per paragrafi e qualche sottotitolo nei Documenti più estesi ne facilitano la consultazione.

Ma trascrivere dalle fonti ufficiali il testo dei Documenti non apparve sufficiente a Don Bertetto, il quale ne presenta una chiara e limpida sintesi dottrinale, quasi una organica *summula eucharistica* costruita sulla base dell'insegnamento pontificio e articolata attorno ai seguenti capi: eccellenza, principi e metodo della teologia eucaristica; transustanziazione; effetti dell'Eucaristia; il Sacrificio Eucaristico; il culto Eucaristico (pp. 501-550).

Chiudono l'elegante volume numerosi ed accurati indici, che renderanno più agevole l'accesso a questa preziosa miniera di dottrina e di devozione, nella quale i fedeli troveranno nutrimento sostanzioso di vita cristiana, i sacerdoti un efficacissimo sussidio apostolico e tutti la « norma prossima e immediata » della propria fede.

G. Quadrio

Cullmann Oscar, *Dieu et César* (*Le procès de Jésus - Saint Paul et l'Autorité - L'Apocalypse et l'État totalitaire*). Collection « Civilisation et Christianisme ». Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1956, in-16°, pp. 124.

Il noto e fecondo scrittore affronta in questo opuscolo un problema di vivo interesse perchè è di perenne attualità, non solo per momenti di critiche contingenze storiche, ma anche per la sua stessa intrinseca natura: il problema del rapporto fra il Cristianesimo e lo Stato. Il problema è ben focalizzato nella introduzione (pp. 5-9). Radice del problema è la essenziale escatologicità del Cristianesimo, che mira alla « polis » futura e definitiva, al Regno di Dio, e che, quindi, deve decidere del proprio atteggiamento di fronte alla « polis » terrestre. La risposta dell'A. è che l'atteggiamento del cristiano nei riguardi di questa non è *a priori* negativo, cioè di condanna o di completo disinteresse, ma positivo sebbene critico: e cioè, di « accettazione », ma con la riserva che si contenga nei suoi limiti, che gli vengono dalla sua stessa provvisorietà in questo secolo.

Questo è il tema studiato, e la sua soluzione viene confermata da tre saggi od esempi biblici, quelli indicati nel sottotitolo dell'opera.

Il primo saggio è tolto dalla dottrina e dalla vita di Gesù Cristo stesso (I, pp. 11-26: *Jésus et le mouvement de résistance antiromain des zélotes*; II, pp. 27-53: *La condamnation de Jésus par l'État romain*). In sostanza, Gesù sarebbe stato condannato soltanto dall'autorità romana come « zelota », senza che lo fosse. In base al « date a Cesare quello che è di Cesare, e a Dio quello che è di Dio », Gesù era coi Zeloti in quanto questi avessero cercato seriamente di difendere il Regno di Dio; era contro di loro in quanto questo regno volevano incarnare in una politica o regno terrestre, con una guerra santa, che soppiantasse l'impero romano.

Il secondo saggio è preso da San Paolo (III, pp. 55-75). Del quale si confrontano alcuni asserti apparentemente contraddittori, come *Rom.* 13, 1 ss., *1 Cor.* 6, 1, ecc. L'impostazione in base a un solo testo (*Rom.* 13, 1), senza altre riferenze, può sembrare se non superficiale, almeno artificiosamente drammatizzata, per farne emergere un problema di « flagrante contraddizione » di Paolo addirittura con Gesù Cristo, cogli altri autori del Nuovo Testamento, e con se stesso. Ad ogni modo l'apparente antinomia verbale viene bene risolta e illuminata sia dal contesto prossimo dei passi in esame sia dal contesto remoto. San Paolo, non meno di Gesù, predica il rispetto all'autorità costituita, sempre entro i suoi limiti. Quando esorbita e abusa, non bisogna obbedire agli uomini ma a Dio, tuttavia non tocca alla comunità dei discepoli, neppure quando lo Stato installasse idoli al posto di Dio, fargli la guerra. Qui, probabilmente, occorrevano delle precisazioni: come la distinzione tra la Chiesa come Chiesa, e uno Stato cristiano come Stato, oppure tra cittadini *come cristiani* e cristiani *come cittadini*, membri di uno Stato che eccedesse con abusi di potere totalitario.

Nella Chiesa come Chiesa, infatti, prevale all'atto pratico la carità anche fino alla rinuncia di una difesa cruenta di legittimi diritti naturali; mentre lo Stato come Stato, e i cittadini come cittadini, anche se cristiani, possono difendere legittimi e proporzionati diritti naturali con tutti i mezzi onesti, senza perciò rinunciare allo spirito della medesima carità che esclude ogni odio, soprattutto in caso di gravissima e deprecabilissima necessità di una imposta guerra difensiva.

Il terzo saggio è preso dall'Apocalisse (IV, pp. 77-90), nella quale, secondo il C., il problema è chiaro e senza ambiguità. Qui, infatti, non occorrono dati contrastanti, ma si considera soltanto lo Stato romano nei suoi eccessi di potere: in quanto esige il culto dell'Imperatore, pretendendo per sè ciò che è di Dio, e così divenendo satanico. Il che non fa che confermare, per questa parte, la visione teologica paolina: che anche dietro lo Stato terrestre e visibile, fatto di uomini, operano, o possono operare, potenze invisibili, angeliche, diaboliche.

Fra le riserve che, crediamo, balzano ovvie al lettore cattolico, sono queste due: primo, l'atteggiamento critico razionalistico di fronte al racconto biblico dei Sinottici ispirati (come dove si parla di « accettare... la maggior parte ... con la riserva ... di correggere la loro interpretazione », ecc., cfr. p. 49); secondo, l'interpretazione data dal C. all'operato dello Stato romano (Pilato) nel condannare Gesù a morte: che il torto sarebbe tutto ridotto alla *incomprensione* della verità, di questa verità, che Gesù *non era zelota*; che, invece, l'autorità di Roma sarebbe stata nel suo pieno diritto condannando Gesù, se Gesù fosse stato veramente uno zelota ribelle antiromano (cfr. p. 58 s.). Ora tale interpretazione è tutta una *costruzione a priori*, e *apertamente contraria al racconto esplicito biblico:* il quale era da interpretare o illustrare, e non da capovolgere e da sostituire! Gesù fu, sì, dal Sinedrio presentato come zelota sobillatore del popolo contro Roma (« subvertentem gentem nostram ... commovet populum ... dicentem se regem esse ... prohibentem tributa dare Caesari », cfr. Luca, 23, 2, ss.): ma Pilato, che cercò espressamente per quale causa lo volevano condannato (« Quam accusationem affertis...? », cfr. Giov., 18, 29), ripetutamente e ufficialmente dichiarò non trovare *nessuna causa di condanna* (« Obtulistis quasi evertentem populum, et ecce interrogans nullam causam inveni », Luca, 23, 13 ... « Tertio dixit ad illos: Quid enim mali fecit iste? nullam causam mortis invenio in eo! », v. 22... « Sed neque Herodes: ecce nihil dignum mortis actum est ei », v. 15... Ancora fin dopo la ingiusta flagellazione: « Ecce adduco eum foras, *ut* cognoscatis quia *nullam* invenio in eo causam! », Giov., 19, 4 ...). Il documento biblico è esplicito: « Sciebat enim (Pilatus) quod per *invidiam* tradidissent eum summi sacerdotes » (Marco, 15, 9). Questa è evidente e formale *consapevolezza*, e non *incomprensione*. Del resto, anche per parte dell'autorità romana, di Pilato, *condanna ufficiale e formale non ci fu*, che anzi « exinde quaerebat Pilatus dimittere eum » (Giov., 19, 12). Ci fu invece da parte del preside un confessato abuso di autorità, da quanto detto, cagionato di fatto da paura e viltà: « Cum ergo audisset Pilatus hunc sermonem magis *timuit* » (v. 8). In queste condizioni, il lavarsi le mani non provava, neppure a mero titolo di buona fede, la verità del suo: « Innocens ego sum a sanguine *iusti* huius » (Matt., 27, 24), ma suggellava con l'omertà il più alto tradimento della giustizia conosciuto nella storia.

N. Camilleri

Cullmann Oscar, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, in-16°, pp. 86, Fr. s. 3.

Questo saggio, già comparso nella Svizzera in una miscellanea in omaggio a Carlo Barth per il suo 70° compleanno, viene riprodotto a parte in questa brossura della *Collection « L'actualité Protestante »*, nonostante le reazioni negative, anche « violemment hostiles » (p. 5). L'A. stesso fa osservare che: « toutefois, jusqu'ici, les principales protestations nous ont été adressées du côté protestant » (p. 6, nota). Non mancò chi prendesse l'A. « pour une sorte de monstre qui trouve plaisir à jeter le trouble dans les âmes » (p. 6). Il C., invece di tacere per tanto scandalo suscitato, replica considerando il suo come uno di quegli « scandales salutaires » che sono anche possibili, e qualifica, addirittura, come un errore universale « attribuer au christianisme primitif la croyance grecque à l'immortalité de l'âme » (p. 7 e 11).

Tale, infatti, è la tesi centrale assunta, e condensata specialmente a pagina 20. Il nocciolo principale della sua contrastatissima opinione è che « la doctrine du grand Socrate, du grand Platon est incompatible avec l'enseignement du Nouveau Testament ». E cioè, l'immortalità dell'anima umana sarebbe *incompatibile* con la fede nella risurrezione dei morti (p. 82). Inoltre, per l'anima ora risorta egli afferma che, fino alla fine dei tempi, essa si trovi in uno stato provvisorio, uno stato di sonno e di attesa (p. 13 e 20). A questo sonno dei morti — dall'A. inteso come sonno delle anime — è dedicato l'intero § IV: *Ceux qui dorment* (pp. 65-79).

Senza dilungarci troppo in una semplice recensione, dobbiamo dire che alle reazioni

negative dei suoi correligionari, perfino di amici che avevano trovato interesse in altri suoi scritti, l'A. può sicuramente aggiungere quella, incondizionata e solidamente motivata, della fede cattolica.

Ovvio, ma non per questo superfluo, accennare almeno a diverse *pregiudiziali fondamentali*, da cui non si può prescindere per una valutazione di un saggio essenzialmente esegetico del Nuovo Testamento. « Nous avons envisagé la question sous l'angle exégétique », dice il C., e lo ripete (p. 11, passim). Va bene. Ma ciò non dice abbastanza. Vi è la pregiudiziale dello *spirito dell'esegesi*. Una impostazione razionalistica, non tiene conto della ispirazione divina della Bibbia; un libero esame privato, dovrebbe giustificare il misconoscimento della divina Tradizione nella Chiesa, quale *criterio di verità* nel pullulare di contrastanti interpretazioni bibliche. E poi, perchè pretendere che un metodo esegetico debba ignorare, o prescindere assolutamente « des convictions d'ispiration plutôt philosophique »? (p. 7). Uno *scetticismo filosofico* universale non è un legittimo presupposto, nè permette più alcun valido punto di partenza. Se, al contrario, la umana intelligenza è capace di qualche verità filosofica (tale pensiamo la spiritualità dell'anima umana pensante, e la conseguente immortalità naturale), non è possibile che una obbiettiva esegesi della Bibbia conduca validamente ad una conclusione contraddittoria (la risurrezione dei morti avrà un senso vero compatibile con l'immortalità dell'anima).

In particolare, anzitutto, il C. vuol sostenere — contro il presunto « errore universale » di cui sopra — che l'anima non è *per sè* immortale (« pas immortale en soi »), ma che lo è *diventata* dopo e per la risurrezione di Cristo (« qu'elle l'est devenue uniquement par la résurrection de Jésus-Christ ») (p. 20). Ora è perfettamente legittimo domandare ancora al C. di citare *un solo passo* — senza aggiungervi, naturalmente, « des interprétations arbitraires qui font violence au texte » (p. 17) — il quale dimostri esattamente ciò che si asserisce: che l'*anima* umana (e non il corpo, oppure, genericamente detto, l'uomo) sia *divenuta* immortale, e cioè che non lo sia già per natura, e che l'*anima* sia *divenuta tale* proprio *per* la risurrezione di Cristo. Sebbene l'A. ritenga che ciò risulti chiaro dal suo lavoro (p. 83), tale dimostrazione testuale noi non ve l'abbiamo trovata. Al contrario, anzi, restando strettamente sul puro terreno esegetico, possiamo ricordare al C. che Gesù Cristo stesso — *prima della risurrezione*, e non *depuis Pâques* (p. 19) — aveva già espressamente affermato l'*immortalità naturale* dell'anima e la sua sopravvivenza dopo la morte del corpo, nettamente distinguendo tra anima e corpo: « Nolite timere eos qui *occidunt corpus, animam autem non possunt occidere* » (MATTH., X, 28). Passi di tale evidenza diretta non hanno bisogno, neppure esegeticamente parlando, di essere moltiplicati.

Quanto poi alla presunta *risurrezione dell'anima* (affermazione assolutamente gratuita, e non meno pomposamente che arbitrariamente attribuita al cristianesimo primitivo, cioè neotestamentario, pp. 14, 17, 18, 65, 70, 79, ecc.), e, più ancora, quanto allo stato intermedio di *sonno delle anime fino alla finale risurrezione universale*, l'impostazione del C., anche esegeticamente, è tutta uno sfocamento di prospettiva, radicalmente errato, della dottrina neotestamentaria. In fondo, morte e sonno detti certamente del *corpo*, l'A. li intende e applica all'*anima*. Agli evangelisti, infatti, era notissima la denominazione di *dormizione* data alla *morte corporale*, detta degli *uomini quanto ai corpi*, e non quanto all'anima o ad un suo immaginario stato di sonno. Così per esempio, i Sinottici riportano la parola di Gesù: « Non est mortua puella, sed *dormit* », insinuando l'imminente restituzione miracolosa di quel corpicciuolo alla vita. Così pure, Gesù dice che Lazzaro dorme: « amicus noster dormit », e l'evangelista commenta ovviamente: « Dixerat autem Jesus de morte eius: illi autem putaverunt quia de dormitione somni diceret » (Jo., XI, 11-15). Più esplicitamente ancora S. Matteo afferma la dormizione degli antichi giusti quanto ai corpi, che risuscitarono: « *corpora* sanctorum, qui *dormierant, surrexerunt* » (MATTH., XXVII, 52).

Il C. accusa i suoi contraddittori di mettere avanti in materia « leur désir personnel, la manière dont ils *voudraient* survivre » (p. 11). Ora, a nostro giudizio, è questo l'errore in cui egli stesso apertamente cade affermando tanto categoricamente quell'immaginario sonno delle anime fino al giudizio universale. Che altri vi siano caduti, non vuol dire che un'esegesi errata non sia stata superata. Non è, neppure, una prova di obbiettiva aderenza al criterio strettamente esegetico tanto ribadito, l'aver relegato nell'ombra di una noticina sommaria un testo biblico capitale — con evidenti segni di una disgustosa minimizzazione — che da solo mina tutta l'artificiosa costruzione del professore svizzero. È il passo relativo all'aperta promessa divina di Cristo

fatta al suo compagno di sofferenza: « *Oggi - sarai con Me - in Paradiso* » (LUCA, XXIII, 43). I passi oscuri si spiegano coi passi più chiari, e non viceversa. Il « sinus Abrahae » di LUCA, XVI, 23 alla luce del « Paradiso » di Cristo, Uomo-Dio, in LUCA, XXIII, 43, e non viceversa. Ad ogni modo, il secondo testo vale per sè. E chi può dubitare che l'anima di Cristo non quel giorno stesso fosse (come del resto sempre, godendo essa della visione beatifica) nella vera beatitudine del Paradiso? Chi può credere che fosse andata, invece, soltanto in un *paradiso provvisorio*, a *dormire*, e a fare dei bei *sogni*? (cfr. p. 14). Ebbene, chi può allora dubitare che quello, e non questo, fu il vero Paradiso promesso da Gesù con le parole: « oggi - sarai con Me », rivolte al buon ladrone? Ma il C. crede svuotare tutta la forza probativa di questo passo dicendo, in una nota, che il passo è stato spesso discusso, rimandando genericamente a certe « conceptions du judaïsme tardif concernant le paradis », e perfino insinuando la rottura del logicissimo nesso di quel decisivo « hodie » con « mecum eris », per un forzato, pleonastico e innaturale nesso dell'« hodie » con « dico tibi » (p. 67).

Per brevità, non ci fermiamo a dire dell'infelice paragone, che gli è stato pure tanto criticato, tra Gesù e Socrate di fronte alla morte (§ 1). Egli vi contrappone la serenità di questo, e la paura di quello. Ma così non è rispettata nè l'esegesi immediata e integrale dei testi evangelici, nè si tiene alcun conto di ciò che infinitamente sublima il significato delle sofferenze di Cristo e, quindi, il suo atteggiamento nella sua piena e autentica obbiettività. Non l'ombra di una parola sul profetismo che predisse, nei dettagli, la Passione gloriosamente redentrice; non un'idea della divinità personale del Verbo-Dio fatto Uomo (Jo., I). Svisato l'invito di Gesù agli Apostoli che vigilassero *con lui*, ma *non per lui:* « Omnes *vos* scandalum patiemini in Me, in ista nocte » (MATTH., XXVI, 31): « vigilate ut non intretis (*voi*, non Io) in tentationem » (MATTH., XXVI, 41; MARC., XIV, 28). Dimenticata la... divina baldanza del serenissimo e coraggiosissimo: « Quem quaeritis? ... Ego sum! ». Coraggio da confrontare col precedente invito all'eroismo degli apostoli: « Ecce appropinquat qui Me tradet. Surgite, eamus! » (MATTH., XXVI, 46) e con le risposte, e con tutto il contegno di Gesù di fronte ai tribunali. Tutto traduce serenamente e nobilmente, divinamente, la verità che: « Oblatus est, quia Ipse voluit! » (ISA., LIII, 7). Nè si può dire, come insinua l'A. protestante, che il coraggio di Gesù fu solo a parole nel tempo della bonaccia, ma proprio nell'ora della cattura, come abbiamo visto: nella quale, inoltre, non gli era certo venuta meno la possibilità, sol che avesse voluto, di disporre di dodici legioni di angeli, invece che della miserabile spada di Pietro (MATTH., XXVI, 51; Jo., XVIII, 10). E che le sue divine parole non erano fanfaronate, ne diede saggio atterrando una coorte romana (un migliaio di uomini) e tutta la ciurma con una sola parola, dicendo: « Sono Io! » (Jo., XVIII, 3 ss.).

Ma al C., soprattutto, è sfuggita la stessa prospettiva trascendente del piano totale della divina Provvidenza, che mira a quello sfarzo di gloria che erompe dal sublime contrasto — voluto e predestinato, da tutto il profetismo predetto e preparato — tra l'« humiliavit semetipsum... » e il « propter quod dedit illi Nomen quod est super omne nomen... ». Superiore anche a quello di Socrate, il quale dopo tutto — sia pure indetto da una legge intrinsecamente immorale, e perciò invalida — non fece che rassegnarsi a commettere un crimine di autentico suicidio!

N. CAMILLERI

DANIELOU JEAN, *Saggio sul mistero della storia*. Brescia, Morcelliana, 1957, in-8°, pp. 383, L. 1800.

Questo studio luminoso e ad ampio respiro sul mistero della storia, mistero sempre profondo ma più acutamente sentito in epoche, come la nostra, di crisi mondiale, è un altro contributo alla vitale e dinamicamente operante cultura cattolica, offerto anche al pubblico italiano, del notissimo direttore della collana « Sources Chrétiennes » e redattore della rivista *Études*. L'opera comparve in prima edizione francese nel 1952.

L'articolazione del robusto saggio è limpida e orientativa: in tre parti si trattano i *Problemi*, i *Misteri*, le *Decisioni*. Poichè ogni prospettiva filosofica o teologica della storia, per natura sua, non può non far capo ad un assoluto, l'A., col suo caratteristico senso di aderenza alla realtà anche contingente della storia, segnala e denuncia le principalissime visuali errate del totale complesso storico, individuandole nel materialismo marxista e nel liberalismo esistenzialista. L'errore delle concezioni progressiste ed evoluzioniste, per cui il tempo è ritenuto in se stesso creatore di valore,

priva l'uomo della sua libertà e responsabilità, ponendo ineluttabile il progresso assoluto e universale. L'errore dei sistemi esistenzialistici, viceversa, fa della stessa libertà il valore supremo e incondizionato, ma indiscriminato o mal qualificato: e quindi la stessa libertà, posta fuori di ogni ordine, o fuori dell'unico ordine che la sancisce e che è il piano di Dio, non può non finire per annullare la sua autenticità, e quindi per annullarsi senz'altro, come valore.

Un capitolo focalizzatore di questo libro ci sembra che sia il capo VII della prima parte, dove l'A. considera *un'interpretazione biblica della storia contemporanea:* quella, cioè, tentata da HUBERT BUTTERFIELD, *Christianity and History*. Tra la « storia accademica » dei puri fatti e la « storia pura » indipendente dall'intima natura dei fatti stessi, vi è una « verità d'interpretazione storica ». È quello che si cerca. Il D. è d'accordo col B. che, su questa base, lo storico e il teologo possono darsi la mano. Risalendo, infatti, al di sopra della pura fenomenologia storica alla sua valutazione morale, e arrivando a riconoscere una « universale colpevolezza », il passo per raggiungere la verità rivelata dalla Bibbia sulle condizioni storiche dell'umanità nel loro più intimo significato è breve. Così si troverà che, dunque, il mistero della storia fa capo all'Agnello immolato, celato sotto i divini sigilli, che la vera teologia della storia cerca di spezzare.

Con questa chiave si apre il senso delle contrastanti concezioni studiate e quello di visuali bensì differenti, ma tra loro armoniche e da subordinare: così per i binomi — di cui vari sono autentici e rigidi dilemmi — « simbolismo e storia », « storia sacra e storia profana », « storia marxista e storia sacramentale », « azione temporale e mito marxista », « cristianesimo e civiltà », « storia delle religioni e storia della salvezza », esaminate in altrettanti capitoli della prima parte.

Dissipate le confusioni risplende l'unità, e corrette le intemperanze emerge consolidato l'ordine del piano e integra la verità della realtà. Con ciò il D. illustra varie controversie recenti, additando la soluzione vera nella unitaria ideologia cattolica. Impostando, sulla base della Bibbia, la storia come storia della salvezza, l'A. descrive il contenuto proprio di questa teologia della storia ricavando dalla Scrittura i caratteri che ne costituiscono l'essenza e l'originalità.

La terza parte, dedicata alle *decisioni*, tira le conseguenze dal fatto, che così intesa la storia, mentre si riallaccia all'eterno destino dell'uomo, appunto per questo essa lo impegna anche nella fase terrestre della sua storia, essendo in questa che l'uomo libero realizza le premesse decisive del suo destino. Di questa visuale l'A. considera il suo volume solo come un abbozzo. Ma anche l'abbozzo è di un interesse altissimo.

N. CAMILLERI

STACUL PAOLO, *Il cardinale Pileo da Prata*. Miscellanea della Società romana di storia patria. Roma, 1957, Presso la Società alla Biblioteca Vallicelliana, pp. 440. 2 Appendici (documenti, regesti) e Indice.

L'Autore ha rievocato nella sua opera l'interessante figura del cardinale friulano Pileo dei conti di Prata (1330-1400). Ecco le principali tappe della vita del prelato: vescovo di Treviso, di Padova, arcivescovo di Ravenna (1373-1378); nel 1378 venne creato da Urbano VI cardinale e nunzio in Germania. In seguito ad uno scontro coll'irascibile papa passa all'obbedienza avignonese di Clemente VII. Dopo la morte di Urbano VI ritorna all'obbedienza romana (Bonifacio IX), conservando sempre la dignità cardinalizia.

L'attività diplomatica di primo piano che riempie la maggior parte della vita di Pileo, è ben inquadrata negli avvenimenti contemporanei, dei quali l'Autore dimostra di avere una conoscenza particolareggiata e ben documentata. La ricostruzione storica della vita del cardinale, in buona parte a base di nuovi documenti, tratti specialmente dall'Archivio Vaticano e da quello della Biblioteca Comunale di Udine, è fatta con scrupolosità scientifica. Lo attestano le numerose note, che contengono anche preziose segnalazioni di fonti, le quali potrebbero servire di base per altre ricerche parziali, riguardanti in particolare il periodo dello scisma. L'Autore ha arricchito la sua opera dell'indice analitico, utilissimo per una rapida consultazione, e due appendici: una di documenti inediti e l'altra di regesti che seguono cronologicamente la vita del cardinale.

Il lavoro è un bell'apporto, specialmente alla conoscenza del tormentato ambiente politico-religioso dell'Italia negli ultimi decenni del secolo XIV. Pileo da Prata, il cardinale dai « tre cappelli », come lo chiamavano i contemporanei per il suo succes-

sivo passaggio da Urbano a Clemente e da Clemente a Bonifacio, ne può essere anche un'espressione singolare, con tratti, i quali accennano già chiaramente a quegli aspetti caratteristici che si riscontreranno assai di frequente nei prelati rinascimentali dell'età che sta per incominciare.

O. PEROVSKY

LEDRÉ CH., *La Franc-Maçonnerie*. Encyclopédie du catholique au XXème siècle: « Je sais - je crois ». Paris, Librairie Arthème Fayard, 1956, in-16°, pp. 122, Fr. 300.

È una storia della massoneria; breve, ma sommamente istruttiva, scritta con spirito critico considerando i fatti conosciuti e a base di nuove ricerche personali che l'Autore ha fatto nel « Fonds maçonnique » della Biblioteca Nazionale di Parigi. L'Autore, professore dell'Istituto cattolico di Parigi e specialista nella storia religiosa moderna della Francia, ha colto bene nelle origini e nello sviluppo storico il carattere anticattolico della setta, essenzialmente opposto alla Chiesa sul piano dottrinale e pratico.

La lotta contro la religione rivelata, contro la Chiesa e il suo influsso nella società è rilevata fin dall'inizio. Il suo progressivo inasprimento nel secolo XVIII è segnato dall'opera del gran maestro Désaguliers, ugonotto, esiliato in Inghilterra all'inizio del sec. XVIII, dalle Costituzioni di Anderson (1723-1738), ma specialmente dalla fondazione del « Grand'Orient » a Parigi dal duca di Montmorency-Louxembourg nel 1773.

L'Autore segue specialmente la massoneria francese, esaminando il suo atteggiamento prima della rivoluzione. Discute con oggettività fatti e documenti che rivelano la responsabilità della setta nella preparazione cosciente e metodica degli spiriti agli avvenimenti del 1789 (p. 31, 39) e nella direzione degli avvenimenti stessi per mezzo degli uomini appartenenti alle varie logge: « Notre morale est conforme à votre législation et les règles de notre architecture à l'édifice constitutionnel que vous bâtissez » (Lettera dei massoni di Draguignan all'assemblea costituente - luglio 1790, p. 46). La politica coscientemente antireligiosa delle assemblee rivoluzionarie è poi condotta fin dall'inizio dai deputati appartenenti alla massoneria.

Di grande interesse è l'investigazione fatta dall'Autore sull'atteggiamento del clero dell'Antico regime di fronte alla massoneria. La partecipazione del clero alle logge, nonostante le condanne pontificie, è stata messa giustamente in relazione colla sua eterodossia (gallicanesimo) da una parte e colla fedeltà agli obblighi sacerdotali dall'altra, a parte le dovute eccezioni che non mancano mai (pp. 62-69).

Dopo la rivoluzione la massoneria, accarezzata da Napoleone, assiste con indifferenza alla sua caduta, prepara la caduta dei Borboni e la repubblica del 1848. Per la sua tattica dell'opportunismo politico può essere istruttivo il fatto che dopo la caduta dell'impero, si unisce con la Comune di Parigi « défenseur de nos principes sacrés » (p. 82). Si diffonde, prende il sopravvento nelle Camere — nel 1885 vi sono già 200 deputati massoni —. È assicurata così nella Terza Repubblica la politica tristemente antireligiosa, nonostante le crisi ministeriali: « Nous avons organisé dans la sein du Parlement un véritable syndicat de maçonnerie », constata con soddisfazione una loggia del Grand'Oriente; « La loge doit être l'école normale de la République », dichiara un'altra (p. 84). Sono noti i nomi di Gambetta, Ferry, Bert, Loubet, Combes, ai quali sono legate le leggi della scuola, lo scioglimento delle congregazioni religiose, la rottura delle relazioni tra la Francia e la S. Sede. Ma è nota pure la loro appartenenza alla massoneria che ha ispirato, e diretto passo per passo la loro opera (le prove pp. 93-97).

Il giudizio di Leone XIII: « la setta si propose di ridurre a nulla nel seno della società civile il magistero e l'autorità della Chiesa » (p. 98), vale non solo per la Terza Repubblica francese, ma caratterizza l'opera antireligiosa della massoneria in tutto il mondo, più evidente nei paesi latini: Italia, Belgio, Spagna, Portogallo, America Latina, più velata nel territorio anglosassone.

L'Autore si è soffermato più sulla Francia, sorvolando altri paesi. Colla sua esposizione sistematica e vivace delle condizioni francesi riuscirà a scuotere certamente anche i lettori cattolici non francesi e convincerli dell'attualità del pericolo massonico che non disdegna neanche l'unione con il comunismo internazionale pur di raggiungere lo scopo: la distruzione della Chiesa cattolica. « Un franc-maçon peut accepter entièrement les conceptions philosophiques du marxisme » (Grand Collège des rites, 1947, p. 107).

È da augurarsi solo la rapida diffusione dell'opuscolo tra i cattolici, come pure la

comparsa di simili esposizioni storico-critiche sulla cospirazione massonica negli altri paesi.

O. Prerovsky

LAZZATI G., *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, con appendice di testi. Torino, S. E. I., 1956, in-8°, pp. 213.

Il presente lavoro del noto Autore, professore all'Università cattolica di Milano, significa un notevole apporto allo studio della letteratura sui martiri. Mancava finora un'esposizione sistematica della letteratura sui martiri, parte importante della storia della letteratura cristiana antica, considerata dal punto di vista dello sviluppo delle forme letterarie, cioè « se esista e quale sia un filo conduttore » (p. 4) nel passare da una forma all'altra.

L'Autore ha rilevato bene il carattere narrativo e didattico della prima forma letteraria della letteratura sui martiri, della « Lettera », con il quale questa si avvicina alla « Passio ». Accanto all'esposizione dei fatti, storicamente controllati, si scorge già fin dall'inizio la tendenza di accogliere anche gli elementi fantastico-popolari nella descrizione del martirio.

La presenza liturgica del martire determina una nuova fase nello sviluppo. Gli « Atti » dei martiri rievocano nell'assemblea il martire come testimone perseguitato per la fede. Il valore rappresentativo di questa nuova forma letteraria dipenderà quindi dalla potenza drammatica e dall'intento didattico, che l'Autore cristiano saprà dare ai suoi « Atti », redigendoli come lezioni liturgiche dagli Atti proconsolari. Si nota su questo punto una buona ricerca dell'Autore su testi agostiniani (p. 24). Dato questo carattere particolare degli « Atti », l'Autore suggerisce di sostituire anche il termine tradizionale di « Atti » con quello di « Passioni drammatiche » e insiste giustamente sulla diversità del criterio agiografico e storico-letterario.

Il passaggio degli « Atti », ossia « Passioni drammatiche », per usare la terminologia dell'Autore, nelle « Passioni narrative », è segnato dal prevalere dell'elemento narrativo su quello drammatico: inserendo nell'azione drammatica una trama descrittiva, descrivendo la morte e le virtù del martire, ma specialmente sviluppando l'elemento didattico, richiesto anche dalla funzione liturgica della « Passio ». L'Autore ha rilevato bene i rapporti reciproci tra la liturgia e la letteratura nello sviluppo, anche inverso, delle forme drammatiche e narrative e nel successivo cambiamento (dopo il secolo III) del concetto di « testimonianza » in quello di « resistenza » nella figura del martire (pp. 49, 51, 56, 60). Questo nuovo modo di sentire il martirio nella liturgia, che si coglie dapprima nei panegirici e poi più sinteticamente nei prefazi, avrà la sua espressione letteraria nella tensione continua tra l'elemento fantastico-popolare da una parte, e la ricerca di nobiltà formale dall'altra. La medesima tensione si nota anche nello sviluppo delle forme extraliturgiche, negli inni.

La considerazione del martire sotto l'aspetto formale della « resistenza » ha raggiunto in Eusebio sostanzialmente il suo ultimo sviluppo. Nei suoi « Martiri Palestinesi » si trovano già gli elementi essenziali, che gli agiografi posteriori ripeteranno con noiosa uniformità specialmente nella descrizione del supplizio del martire, cioè il macabro e il meraviglioso. La forma letteraria di queste « Passiones », pur essendo di origine extraliturgica, influì purtroppo nel periodo seguente notevolmente sulla liturgia (la messa, l'ufficio, i prefazi). Ai due elementi menzionati si aggiungono poi nella forma delle « Vite », fabbricate in serie nelle officine agiografiche, ancora il romanzesco, l'amoroso e l'avventuroso. Sfuggite per la parte storica al controllo della Chiesa, le « Vite » mancano anche dal punto di vista letterario di espressione artistica. Ed è appunto questa la constatazione conclusiva, più volte sottolineata dall'autore: anche dal punto di vista letterario la letteratura sui martiri è condizionata nel suo sviluppo ascendente o discendente dalla fedeltà, o meno, alla sua funzione liturgica.

Il lavoro è accompagnato da una buona conoscenza della numerosa letteratura sui martiri — l'Autore non ha dimenticato di mettere in rilievo neanche i propri lavori precedenti — e documentato nelle sue affermazioni da citazioni dirette delle fonti. Aumentano il valore del lavoro le 14 « Lezioni » sui martiri, pubblicate nell'Appendice, scelte per esemplificare i momenti più salienti dello sviluppo. I testi, quasi tutti anteriori al secolo IV, avrebbero potuto essere ampliati anche da qualche esempio delle « Vite » e dei « prefazi » per agevolare un più comodo controllo dell'esposizione.

O. Prerovsky

CRISTIANI CH., *Brève histoire des hérésies.* Encyclopédie du catholique au XXème siècle: « Je sais - je crois ». Paris, Librairie Arthème Fayard, 1956, in-16°, pp. 126, Fr. 300.

È un'esposizione breve, ma sostanziosa dei principali deviamenti dalla dottrina cristiana durante i secoli. L'Autore segue il criterio cronologico, non scende a particolari inutili. Particolarmente nutriti sono i capp. VI e VIII sulla rivoluzione protestante e il giansenismo, dove l'Autore ha una competenza speciale. L'indicazione bibliografica in fondo del volume — quasi esclusivamente francese — dà al lettore che affronta per la prima volta l'argomento la possibilità di un ulteriore approfondimento. Il lavoro corrisponde bene al suo scopo: di dare in uno stile facile la prima informazione enciclopedica sulle varie forme eretiche durante i secoli.

Dato il carattere divulgativo dell'opera sarebbe stato utile di aggiungere, specialmente nella prima parte, all'esposizione particolareggiata anche un apprezzamento sintetico delle eresie trinitarie e cristologiche per far cogliere al lettore fin dall'inizio anche il nesso logico dei singoli problemi e la loro importanza vitale per il cristianesimo. Manca pure un accenno al significato delle definizioni dogmatiche e il loro rapporto coll'ambiente greco-romano, così pure l'Autore avrebbe dovuto sottolineare di più le conseguenze delle controversie orientali sotto l'aspetto politico, ecclesiologico, come preparazione remota all'apostasia sotto l'islam. In una storia delle eresie, anche se breve e a scopo divulgativo, starebbe bene qualche riga anche sul conciliarismo che tormentò la Chiesa nei secoli XIV e XV. La parte medievale avrebbe potuto essere arricchita con qualche accenno sul pericolo che presentava per la teologia il razionalismo di Abelardo. Il lettore francese poi, credo, avrebbe gradito, sia pure a titolo di informazione, qualche notizia sul gallicanesimo, accennato solo di sfuggita alla p. 99, e il suo influsso, di somma importanza, sulla seconda fase del giansenismo.

Si può segnalare anche qualche inesattezza di carattere tecnico, che tuttavia nel lavoro divulgativo non ha troppa importanza. P. es. il « semiarianesimo » di Eusebio di Nicomedia (p. 20), i due Donati (p. 28), il termine « Eutychianisme » per indicare il tradizionale errore « monofisita » (p. 41), la condanna di Wyclif da Gregorio X (p. 59), la negazione di qualsiasi influsso di Baio su Giansenio a Lovanio (p. 88), la svista nella data della famosa lettera di Giansenio: il 5 marzo invece del 5 maggio 1621 (ibidem), la svista nell'omettere la negazione parlando della quarta proposizione condannata, che cambia il senso: « Les sémi-pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce intérieure prévenante, pour tous les actes, même pour le commencement de la foi » (p. 93), ecc.

Ciò non toglie però il merito del lavoro dell'Autore che consiste, come già detto, nella facilità espositiva della materia.

O. PREROVSKY

ŠPIDLIK THOMAS, S. I., *Joseph de Volokolamsk*, Un chapitre de la spiritualité russe. Coll. « Orientalia Christiana Analecta », 146. Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1956, in-8°, pp. XIX-153.

Dopo la lettura del libro, Giuseppe di Volokolamsk e la sua opera riformatrice dei monasteri russi (sec. XV) ci appaiono veramente geniali, specialmente se si tiene conto del livello culturale generale di quel tempo.

Il merito speciale dell'A. è però di aver saputo rendere più mite l'immagine tradizionale d'un Giuseppe inquisitore a servizio, con la sua opera, più dello Stato che della Chiesa. Gli studiosi « che così presentano il santo riformatore », dice l'A., « si appoggiano su numerosi fatti storici, ma non hanno verosimilmente mai aperto i suoi libri per scoprirvi il suo pensiero nascosto, velato e difficile a cogliersi » (p. XIII). Nelle sue opere (*Prosvetitelj, Duchovnaja gramota-Ustav* e le *Epistole*), l'A. ha saputo « scoprire e raccogliere le brevi annotazioni, e riunirle come le pietre sparse di un mosaico... ». Ne uscì « una immagine sorprendente di una dottrina semplice, consequente, di una vera santità, somigliante ad un'icona antica dai tratti rudi e primitivi, dalla quale emana però un calore tutto soprannaturale. Qualche imperfezione, qualche difetto qua e là, ma vi si scoprono sempre i tratti del nostro comune Maestro e Modello Gesù Cristo nostro Salvatore... » (p. XIII).

ST. KAHNÈ

KOROLEVSKIJ CYRILLE, *Liturgie en langue vivante.* Coll. du Centre de Pastorale Liturgique « Lex orandi », 18. Paris, Ed. du Cerf, 1955, in-8°, pp. XII-235.

« Queste pagine furono scritte », dichiara l'A. nella conclusione, « con uno scopo apo-

stolico: fornire una documentazione precisa e possibilmente completa a quelli che si sforzano di ottenere l'introduzione in Occidente della lingua viva nella liturgia, essendo essa la vera preghiera della Chiesa, fatta per il popolo e non per il solo clero » (p. 223).

Anche se non strettamente scientifica, la esposizione della prassi della Chiesa in Oriente ed in Occidente al riguardo è buona. Eccone il contenuto: La Chiesa dei primi secoli della sua missione evangelica preferì nella liturgia la lingua dell'ambiente in cui essa si incarnava, piuttosto che adottare l'aramaico, la lingua consacrata da Gesù. Questo metodo rimase sempre vivo nell'apostolato missionario delle Chiese dell'Oriente cristiano, non esclusa la liturgia. E l'uso della lingua del popolo in Oriente non è dovuto alle eresie, tiene a precisare l'A., ma alle traduzioni della Bibbia. In Occidente, invece, l'ambiente storico favorì la diffusione del latino nella liturgia, con l'eccezione dello slavo, introdotto dai Ss. Ciritto e Metodio fra gli Slavi della Moravia (odierna Cecoslovacchia), Ungheria occidentale, e della Croazia dalmatina, dove ancor oggi esso è vivo e legittimo. Già solo questa eccezione dall'uso comune, nella liturgia romana, ci testimonia che per principio la Sede Apostolica non fu contraria alla lingua parlata nella liturgia, come non ebbe mai difficoltà a riconoscerla, se già usata, nelle varie liturgie orientali ai gruppi cristiani ritornati alla Cattedra di Pietro. Fu la rivoluzione religiosa protestante che con la introduzione della lingua nazionale nel servizio religioso per motivi dogmatici e non di semplice apostolato, suscitò la reazione dei Padri del Concilio di Trento, e che ancor oggi costituisce il clima di diffidenza verso la lingua viva nella liturgia, a scapito della vera unità nella preghiera pubblica contro un'unità simbolica conservata con il latino, alla massa dei fedeli incomprensibile.

Ci permettiamo a questo proposito due sole osservazioni: la prima è che l'A. sarebbe stato più persuasivo nelle sue argomentazioni, se avesse indicato qualche soluzione a questi problemi: quanto, cioè, abbia contribuito p. es. l'uso della lingua slava nella liturgia alla conservazione della fede cristiana fra i Russi sotto il dominio tataro, e fra i Serbi e Bulgari sotto il dominio turco; e viceversa, se l'uso del latino sia stato un'occasione alla perdita della vera fede fra i popoli germanici al tempo della pseudoriforma protestante.

La seconda è, che l'A. ci pare troppo disinvolto nell'affermare improbabile il carattere episcopale di S. Cirillo, cosa che sembra invece ben documentata negli studi del P. Stefano Sakač del Pontificio Istituto Orientale.

Un bel complemento all'opera del Korolevskij può essere data da due articoli apparsi su « Irénikon »: l'uno di D. O. Rousseau, *Les langues liturgiques de l'Orient et de l'Occident* (« Irénikon », 29 [1956], pagine 47-60), e l'altro di S. Bolshakoff, *Les missions étrangères dans l'Église orthodoxe russe* (Ibidem, 28 [1955], pp. 159-175), di cui però non tutto ci pare convincente.

St. Kahnè

Mystische Theologie, III. Band. Autori vari. Klosterneuburg, « Volksliturgisches Apostolat », 1957, in-8°, pp. 286.

Questo interessante volume, il terzo della collezione, che il benemerito « Apostolato liturgico popolare » di Klosterneuburg ha finora edito, sotto l'intelligente direzione di Friedrich Wessely, contiene sette studi, quanto mai importanti, i quali costituiscono un notevole contributo alla storia della spiritualità antica e moderna. Essi sono: 1) Anna Coreth, *Das Eindringen der Kapuziner-Mystik in Österreich*, (pp. 9-96); 2) André Combes, *Der geistige Weg der hl. Theresia vom Kinde Jesu* (Fortsetzung), (pp. 97-134); 3) Karl Hörmann, *Das « Reden im Geiste » nach der Didache und dem Pastor Hermae*, (pp. 135-162); 4) Giovanna della Croce, O. C. D., *Bedeutung des Dämons im geistlichen Leben*, (pp. 163-210); 5) Friedrich Wessely, *Die Legion Mariens als religiöses Phänomen*, (pp. 211-234); 6) Margarita, O. C. D., *Marie Euphrasie Pelletiers Spiritualität und schöpherische Tat*, (pp. 235-260); 7) Heinrich Fassbinder, *Mutter Gertrud vom hl. Josef*, (pagine 261-286).

È impossibile qui, nel breve spazio di una recensione, dare un riassunto e un giudizio dei singoli studi, ci contenteremo perciò di darne un giudizio generale, segnalando nello stesso tempo quanto, per noi, è sembrato più interessante.

Come si vede, la raccolta ha lo scopo evidente, non di svolgere un piano prestabilito ed organico, ma di fornire preziosi contributi allo studio della Teologia Mistica. E in questo possiamo dire che essa ha raggiunto pienamente il suo scopo. Si svolgono qui sotto il nostro sguardo figure

più o meno conosciute, squarci di storia della Chiesa, fenomeni mistici singolari, analisi e sintesi di movimenti religiosi che hanno lasciato un'impronta nella storia della spiritualità.

Di particolare interesse abbiamo trovato lo studio sulla penetrazione della mistica dei Cappuccini in Austria, dovuto ad Anna Coreth. Si ammira in esso una informazione minuta di prima mano, un sicuro possesso della storia dell'epoca, e una documentazione preziosa fondata non solo sulle opere di fondo ma attinta alle fonti prime degli autori studiati. Certe figure, già note alla storia, acquistano nuovo rilievo nella conoscenza di particolari che illustrano tutto un movimento di devozione e di pietà quanto mai interessante.

Gli altri contributi che abbiamo maggiormente apprezzato sono stati quelli sulla spiritualità moderna della « Legio Mariae », di Maria Eufrasia Pelletier e di Gertrude di S. Giuseppe.

La caratteristica di questi studi è la presa di coscienza di una mistica dell'azione, che, fondata su uno zelo ardentissimo per la salute delle anime, sa trasformare l'apostolato stesso in un mezzo di ascesa e di unione con Dio incessante.

Il fenomeno straordinario della « Legio Mariae », la sua dilatazione mirabile, sono un indice dell'era mariana che stiamo attraversando.

L'apostolato meraviglioso di Madre Gertrude di S. Giuseppe, che in una vocazione singolare, presenta un apporto di esperienza quanto mai prezioso e sentito, a riguardo dello studio della vocazione stessa, è un contributo di prim'ordine alla spiritualità odierna.

Nella prefazione di Wessely vediamo annunciato uno studio su Nicolao Kempf di Strassburg, di cui in questa rivista abbiamo avuto già occasione di trattare a proposito del tema della vocazione.

Ne attendiamo la pubblicazione col più vivo desiderio, anche per l'influsso che la sua personalità non ha mancato di avere sul suo secolo e su tutta la cultura tedesca della sua epoca.

E. VALENTINI

Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi. La direzione spirituale nei seminari, a cura della Tipografia Poliglotta Vaticana, 1956, pp. 254.

Il volume, con la presentazione del Card. Pizzardo, reca le relazioni del II Convegno dei Direttori Spirituali dei Seminari d'Italia, tenutosi a Roma nell'aprile 1955.

Sono quattro relazioni e diciassette comunicazioni, divise inegualmente in tre parti: la prima (2 relazioni e 9 comunicazioni) riguardante il concetto e la metodologia della Direzione Spirituale nei Seminari; la seconda (1 relazione e 4 comunicazioni) riguardante la persona del Direttore Spirituale; e la terza (1 relazione e 4 comunicazioni) trattante alcune questioni scelte.

Gli illustri conferenzieri hanno trattato con competenza ed amore il tema loro affidato, ma evidentemente si nota un certo dislivello nelle trattazioni.

Accanto ad alcune magistrali e profonde se ne notano altre semplici e comuni, che richiamano principi noti e la dottrina tradizionale della Chiesa. Queste però, pur essendo meno interessanti, sono anche quelle più sicure e, in un certo senso, di maggior valore.

Ci sono piaciute in modo particolare quelle di Mons. Landucci e di P. Lombardi, senza con questo voler detrarre nulla al valore delle altre.

In vari nostri studi abbiamo avuto occasione di illustrare la differenza che corre tra educazione spirituale e direzione spirituale. Se tale direzione fosse stata tenuta presente, forse avrebbe aiutato alla soluzione di alcuni dei problemi proposti.

A nostro modesto parere tutta la 19ª comunicazione: « La scuola del dolore come contributo alla formazione spirituale: visita a ospedali, orfanotrofi, ospizi, carceri » è di competenza del Rettore e non del Direttore Spirituale, appunto perchè è parte dell'educazione spirituale e non della direzione.

L'ultima comunicazione tratta il difficile e discusso problema dell'obbligatorietà delle regole del seminario. Ci piace vedere non ammessa l'equiparazione delle regole alle leggi mere penali e ci pare intravedere un principio di soluzione nell'obbligatorietà ascetica delle medesime, quantunque tutte le oscurità non siano scomparse.

Il volume si presenta quindi come un sussidio indispensabile per tutti coloro che si interessano al problema della Direzione Spirituale, e ha come principale pregio quello di un sano equilibrio, caratteristica che non manca mai in tutte le iniziative che partono dal centro della Cristianità.

E. VALENTINI

LEWIS C. S., *Il problema della sofferenza*. Brescia, Morcelliana, 1957, in-8°, pp. 163.

È sintomatico, data la particolare mentalità contemporanea in ordine a certi temi, che questo libretto, in Inghilterra, abbia raggiunto in dieci anni ben diciotto edizioni. Ci fu chi spiegò dicendo che il L. ha trattato in modo nuovo l'antichissimo problema del dolore. Più profondo è stato il P. Spiazzi nella sua *Premessa* all'edizione italiana. Anzitutto è l'argomento in se stesso: « il male: eterno problema, punto di partenza, quasi sempre, nel processo che l'uomo intenta a Dio ». Poi, perchè, « senza eccessiva preoccupazione di informazioni e di letture », il libro è scritto sulla base della personale esperienza dell'autore, un convertito dall'ateismo all'anglicanesimo: il che lo rende « lineare e vivo », e gli comunica « una sua straordinaria efficacia », da paragonare alle *Lettere di Berlicche*, che resero famoso il L. anche in Italia. Così pure, sorprende come molte belle e profonde intuizioni di questo convertito coincidono con profonde verità teologiche pur tanto familiari ai credenti.

Non mancano in questo libro alcuni errori, che il P. Spiazzi segnala nella premessa: tali errori riguardano la Trinità, il peccato originale, l'anima nell'Inferno, ecc. Ma bisogna ricordare che l'A. stesso premette di non essere un teologo, di non voler imporre le sue idee, di essere anzi disposto a correggere quelli che gli vengono fatti conoscere (cfr. pp. 14, 143, 150).

Tutto il volume si muove attorno a tre motivi: la onnipotenza e la bontà di Dio, la malvagità e il dolore umano, il paradiso e l'inferno. Un capitolo anche è dedicato al dolore degli animali, con alcune immaginarie asserzioni sull'ipotetica immortalità di taluni di essi. Volendo premettere, per poi inquadrarvi il problema del dolore, l'origine del Cristianesimo, molto giustamente asserisce che « il C. non è la conclusione di un dibattito filosofico sulle origini del mondo: è un evento storico importantissimo conseguente alla lunga attesa dell'umanità ». Per cui, giungendo al passo ultimo verso il Cristianesimo, che è « quello della Incarnazione storica », « la certezza è assoluta » (p. 27). Viceversa, da prendere con cautela, soprattutto da non fraintendere — fra le tante espressioni ardite, ma efficaci — questa affermazione, fatta di volo, della « chiarezza aprioristica del panteismo ».

Insoliti e felici sprazzi s'incontrano nel secondo paragrafo, sulla umana libertà di scelta, sul concetto della divina onnipotenza, che non vien minorata dalla clausola dell'« impossibile », « intrinsecamente » tale, e sulle condizioni di questa impossibilità (talune, però, troppo categoriche). Geniale, in proposito, il paragone addotto per esigere la rarità dei miracoli in un mondo governato da una provvidenza ordinata: « in una partita a scacchi, certe concessioni arbitrarie al vostro compagno di giuoco, stanno alle regole del giuoco come i miracoli alle leggi della natura ». Ovvia l'applicazione al problema del dolore, permesso dall'onnipotenza divina. Ma, per altro capo, sorge l'istanza per parte della « bontà » di Dio: al che l'A. cerca di rispondere nel paragrafo seguente. Fra tutte, forse, queste sono delle pagine più profonde sulla « diversità esistente tra l'etica divina e la nostra » (p. 41). Per questo, tuttavia, « non dobbiamo spaventarci se, avvicinandoci ad essa, ci viene chiesto di mutare i nostri giudizi morali »: e, soprattutto, « non dubitiamo minimamente che il mutamento richiesto è nella direzione di quel che chiamiamo il meglio ».

Tale, sviluppato con ricca varietà di colori, il tono ispiratore di tante intuizioni, che (salva la necessaria cautela per vari errori particolari e imprecisioni teologiche) possono aprire spiragli di luce salutare.

N. CAMILLERI

VAN DER MEER, *Uomini e Dio*. Collana « Dimensioni dello spirito », 5, Traduzione di C. M. Richelmy. Alba, Ed. Paoline, 1955, in-8°, pp. 460, L. 1200.

Il noto Autore, colpito dalle parole di Léon Bloy: « Amico mio, se non sei nella Chiesa, sei nell'errore », e convertito dallo scetticismo all'ansia della completa certezza, è, oggi, una delle figure più eminenti della rinascita cattolica in Olanda. Giornalista, agiografo, critico letterario, corrispondente di guerra e direttore, a Parigi, della Casa Editrice Desclée de Brouwer, Pieter van der Meer deve la sua fama in Francia, in Germania e in Inghilterra al suo *Diario di un convertito*, tradotto in francese dallo stesso Léon Bloy.

Continuazione del *Diario* è, precisamente, questo volume *Uomini e Dio*, che si snoda, anch'esso, quindi, cronologicamente in due parti: parte prima (1911-1929), che presenta l'A. negli anni prima della guerra mondiale (1911-1914), durante la guerra (1914-1918), in contatto con la vita abba-

ziale (1918-1921), e con gli splendori della fede nella vita della Chiesa (1922-1929); parte seconda (1929-1935): che presenta la sua vita a Parigi, nella sua carriera di editore, ricca d'incontri sempre più illuminanti la vera realtà della vita, e poi, con frammenti del diario di Matthias (nome di battesimo dell'A., dal 24 febbraio 1911, festa di S. Mattia), lo segue fino alla « decisione temeraria » di separarsi dalla moglie, per entrare, lui e lei, in un monastero e non vivere più che solo per Dio (p. 366). Commoventi e stupende le ultime pagine, che descrivono « il sacrificio di Abramo » realizzato dall'A. nella temporanea separazione, separazione incondizionatamente generosa eppure resasi umanamente impossibile ai due nobili cuori, e che, quindi, riapre loro le porte del convento per farli ritornare — arcani disegni della Provvidenza! — ad una « nuova primavera di Dio » (1935), dopo un anno di noviziato.

Questo libro, pur nel suo tessuto modestamente personale e confidenziale e nel suo stile vivo ma piano, illumina un denso venticinquennio apparentemente semplice come una parentesi fra due guerre mondiali. In esso si vede a fondo in quel periodo, come filtrato da uno spirito nobile e chiaroveggente: si vede, attraverso avvenimenti piccoli e grandi della grande storia e della piccola storia d'ogni giorno, come « in tanti cuori si sono aperti gli abissi di Dio al cristiano, e si sono mostrati i lineamenti di quel Volto divino ». Si vede, insomma, come « la vita del mondo è vissuta dal cristiano nello spazio della terra, ma secondo misure che non sono terrene » (p. 8).

N. Camilleri

HOHM AVELLINA, *Il ponte di Dio*, Diario di un'ammalata. Traduz. dal tedesco di G. Ferraris. Brescia, Edizioni Acqua viva, 1957, in-8°, pp. 118.

L'11 settembre 1951 nel Convento delle Francescane di Maria Medingen, presso Dillingen in Germania, moriva a 54 anni di età M. Avellina Hohm, vittima di un male doloroso che la tenne dieci anni inchiodata a letto. Prima che la terribile malattia troncasse la sua attività, essa aveva atteso con successo all'insegnamento negli istituti francescani di Dillingen, Lohr am Main e Maria Medingen.

Il volumetto che presentiamo raccoglie le pagine del suo diario di ammalata. Sono note intime e personali, d'una freschezza e immediatezza toccante, giacchè rappresentano l'esperienza vissuta giorno per giorno di una malattia senza speranza.

Lo spunto per le brevi annotazioni è preso dalle circostanze varie che vengono ad inserirsi nella monotonia di una vita sempre uguale: ricorrenze liturgiche (le domeniche sono segnate e sottolineate con ritmo costante), mutamenti di stagione o di tempo, visite o corrispondenza epistolare (sempre senza indicazione di persone), letture o conversazioni, violente crisi del male, ecc. Ma il tema ricorrente in ogni pagina è sempre quello della malattia sofferta, vissuta e spesso goduta come dono e grazia dell'amore divino, come un ponte teso tra Dio e gli uomini (di qui il titolo del libro), attraverso il quale Dio si comunica all'ammalato e questi si incontra con Dio e con tante anime sconosciute, alle quali può far giungere aiuto e conforto mediante l'apostolato della sofferenza.

Attorno a questo tema centrale va intessendosi giorno per giorno un fine ricamo di variazioni delicate e discrete, ma sempre avvincenti e persuasive, scaturite dalla propria esperienza dolorosamente e gioiosamente vissuta, o suggerite dalla Scrittura, dalla Liturgia o dalla lettura di qualche autore preferito (notevole il posto fatto a S. Francesco di Sales), nitidamente stilate in prosa o anche affidate alle suggestività del verso, in forma ora di preghiera, ora di elevazione e riflessione.

L'agile volumetto è destinato a recare un raggio di luce amica nelle camere degli ammalati e nelle corsie degli ospedali; ma ha molte cose da dire anche ai sani.

G. Quadrio

P. RAVASI LADISLAUS R., Congr. Pass., *De Vocatione Religiosa et Sacerdotali*. Milano - Roma, Edizioni Fonti Vive, 1957, in-8°, pp. 272.

È la II edizione riveduta e ampliata del *De Vocatione Religiosa* che P. Ladislao a Maria Immacolata pubblicò nel 1950.

L'opera, diretta specialmente ai Superiori, ai Maestri di Novizi e ai Padri Spirituali, è quanto mai atta a dare un'idea completa del problema della vocazione, in mezzo al groviglio della problematica e delle opposte sentenze.

Si sente ormai un dominio tranquillo della materia e un giudizio equilibrato, che danno fiducia nelle soluzioni indicate. Nella

I edizione c'erano all'inizio ben nove pagine di bibliografia generale, ora completamente soppresse.

Ora noi avremmo desiderato che almeno gli studi strettamente pertinenti alle trattazioni svolte, venissero convenevolmente citati o all'inizio o almeno a piè di pagina, nei singoli capi. Nella parte storica l'Autore si è contentato di citare direttamente la dottrina senza neppure accennare agli studi che su detti autori furono fatti.

Il lavoro d'aggiornamento dell'abbondante produzione in proposito è stato ben condotto, e si può dire quindi che tale opera rispecchi oggi, nella maniera più completa, il problema della vocazione nei suoi aspetti più vitali e significativi.

Un indice sistematico per autori e per materia al termine del volume, avrebbe facilitato ancor più la consultazione e avrebbe dato maggior valore a questa sintesi, che ha dovuto costare certo molto lavoro al suo Autore.

E. Valentini

IRIBARREN M., *I Grandi davanti alla Morte*. Alba, Ed. Paoline, 1957, in-8°, pp. 434, L. 1200.

È questo l'undecimo volume della collana dei classici del pensiero cristiano moderno: « Dimensioni dello spirito ». L'Autore è un fecondo e apprezzato rappresentante della letteratura spagnola contemporanea, la cui prima opera *San Hombre*, apparsa nel 1943, venne salutata come un felice preannuncio del neorealismo.

Il presente saggio — o insieme di saggi, piuttosto — che appare per la prima volta in veste italiana, affronta da un punto di vista spiritualistico il gravissimo problema della morte dell'uomo: e non solo, nonostante il per sè lugubre argomento, non riesce un'opera pesante, ma suscita anzi, sotto molteplici aspetti, un vero e vivo interesse. In esso si trovano uniti bene insieme una avvincente capacità narrativa e un solido valore apologetico trasparente dagli stessi fatti, una ricca erudizione ed una potente umana efficacia del dire.

La distribuzione del contenuto — fatto di ampi saggi e di più brevi asterischi o medaglioni — non obbedisce a minute categorie logiche, ma afferra il tragico fatto della morte a grandi squarci e con le più diverse prospettive. Il libro si apre con « quattro morti rappresentative: *Confucio, Sant'Isidoro, il Poverello di Assisi*, e *Michele Cervantes* » (pp. 20-36). Il resto, quasi tutto, è dedicato a concrete visuali prospettiche della morte quali possono suggerire, ciascuno a suo modo, gli svariatissimi temi annunciatori: *Socrate o la Grecia* (470-399 a. C.); *Michelangelo o il Rinascimento* (1475-1564); *Francesco Pizzarro o l'Avventura* (1475-1541); *San Francesco Saverio o l'Apostolo vagante* (1506-1552); *Filippo II o la Spagna Cattolica* (1527-1598); *Mozart o la Musica* (1756-1791); *Danton o la Rivoluzione Francese* (1759-1794); *Lord Byron o il Romanticismo* (1788-1824); *Abramo Lincoln o la Democrazia Americana* (1806-1865); *Dostoiewsky o il Romanzo psicologico* (1821-1884); *Pietro Curie o la Scienza Moderna* (1859-1906).

Seguono alcune minori « divagazioni sulla morte astratta e sulla morte concreta ». Tra queste, la orripilante descrizione della morte di Adolf Hitler. A proposito della quale, trattandosi di suicidio, mai lecito, è evidentemente impropria la espressione qualificativa di « nobile atteggiamento ». Anzi, moralmente è errata.

Un'avvertenza non inutile, forse, al lettore ci sembra questa: se in taluni di questi quadri (come ad esempio quello di Lord Byron) gli pare qualche volta di leggere pagine e pagine, del resto interessanti, ma dove... la morte non fa alcuna comparsa, sia tuttavia costante e vedrà la fine. Il conoscere di un personagio le vicende della vita, infatti, è spesso un ottimo precedente per comprenderne il senso della morte. *Qualis vita, finis ita!*

N. Camilleri

Lui e... io, Torino, Marietti; Milano, Massimo, 1957, in-16°, voll. 2, L. 500 caduno.

È il diario intimo di Gabriella Bossis, signorina vissuta sempre nel mondo nei suoi ottant'anni di vita impiegati, per quello che si riferisce alla sua vita esteriore, a scrivere lavori teatrali e a percorrere il mondo (Francia, Italia, Marocco, Canadà, Palestina...) per recitare e curare la rappresentazione dei suoi lavori.

La parte più interessante della sua vita però è quella che ci è svelata dagli estratti « brevi e poco numerosi » del suo diario che vengono offerti al lettore italiano col titolo: *Lui e... io*.

I pensieri che si trovano nel diario si presentano come « parole interiori » provenienti da Gesù. Ciò spiega perchè sui vo-

lumetti non compaia il nome dell'Autore. Questi sarebbe Gesù stesso e la Bossis non avrebbe fatto altro che mettere per scritto, volta per volta, il contenuto del messaggio ricevuto, premettendo spesso, per inquadrare e rendere più facilmente comprensibile il contenuto, indicazione di tempo e luogo o di altre circostanze.

Si tratta di vere voci divine? P. A. De Parvillez, S. J., nella introduzione al primo volumetto si pone il problema che aveva già prima assillato la Bossis e che si presenta ad ogni lettore. Ed egli, dopo aver premesso che va respinta tanto l'irragionevole cieca credulità, quanto un rifiuto a priori, offre principi teorici desunti da maestri di mistica e richiama l'attenzione su dati concreti desunti dal diario stesso per avviare il lettore a formarsi un giudizio in merito. Per conto suo, senza pretendere di risolvere il problema conclude: « Se i consigli sono buoni, importa più seguirli che l'avere una certezza sul loro autore. Tuttavia la questione dell'origine conserva la sua importanza ».

Ci pare che uno, fra i numerosissimi meriti di questo diario, sia quello di tradurre nella sua onnicomprensività e concretezza il principio della presenza di Dio. Si sente la verità dell'« in Ipso vivimus et movemur et sumus » (*Atti*, 17, 28): Dio, la sua azione è fatta rilevare nelle circostanze più impensate, al di fuori di ogni astrattezza, con tale plasticità da dare al lettore stesso l'impressione di sentirsi vicino Gesù come amico, fratello, medico, sostegno, benefattore, redentore... a seconda delle circostanze. Ma sempre dolce e mite, discreto anche quando come maestro, guida, giudice deve staccare l'anima dal suo amor proprio, dall'attaccamento al mondo, alla natura umana per spingerla, attraverso la mortificazione ognor più esigente, verso le vette della perfezione.

È un autentico messaggio d'amore di quel Cuore divino venuto in terra non per spezzare la canna fessa o per spegnere il lumicino fumigante, ma per accendere e far divampare sempre più ardentemente l'amore di Dio nei piccoli cuori umani.

A lettura ultimata si trova realizzato in pieno il messaggio di Gesù alla Bossis: « Ti ho scelta per testimoniare come sia semplice e gioiosa la vita di amore, il linguaggio dell'amore, la conversazione dell'amore ».

Il P. De Parvillez attesta nell'introduzione che questo diario ha già arrecato luce e gioia a tante anime. Noi siamo certi che questo non è che un umile inizio di una azione benefica che si dilaterà sempre più. A questo scopo ci auguriamo che venga presto il giorno in cui si avrà un'edizione integra del preziosissimo diario. A chi la curerà esprimiamo un nostro desiderio: che sia aggiunto in appendice, come è stato fatto per *Invito all'amore* di Suor Josefa Menendez e di *Cum clamore valido* ecc., un indice alfabetico dei principali argomenti che permetta al lettore un'ulteriore possibilità di sfruttamento del meraviglioso tesoro racchiuso in queste pagine.

G. Braghiroli

Andronico Domenico, *Nebbia attorno al Sole*. Messina, Elle-Di-Ci, 1957, in-8°, pp. 226, L. 500.

L'uomo, che vive tra gioie dolori e speranze, è spesso agitato da molti problemi dello spirito, ora attratto dalla bestia ed ora sollecitato dall'angelo che sono in lui. Colui che, da una parte, non ardisce librarsi nelle alte sfere dell'intelligenza speculativa per discutere e risolvere i suoi problemi religiosi e morali, ma dall'altra non si rassegna neppure a starsene supinamente appiattito nel regno della vita puramente vegetativa e animale, vivendo da incosciente e rinunciando a far buon uso dei talenti divini della sua ragione e della sua responsabile volontà, scorgerà subito attraverso le pagine di questo volume il volto di un amico sincero che lo vuol aiutare con cognizioni utili a raggiungere lo scopo.

L'A., competente in scienze naturali, che ha scritto su *L'Etna e le sue meraviglie*, rivolge queste pagine particolarmente alla « classe media, a quella che legge il giornale e qualche rivista più o meno scapigliata, e che oscilla fra la scuola media e il liceo ». In forma facile e accessibile a tutte le menti, presenta al lettore idee e concetti fondamentali, che dottori e teologi hanno con pazienza di studio elaborato, illustrato e sintetizzato nei secoli passati. Obiezioni e teorie errate, o posizioni insostenibili, con relative risposte d'immediata comprensione e anche di particolare effetto psicologico, saviamente intrecciate con la esposizione della dottrina cattolica si susseguono e quasi si rincorrono agilmente, ora in forma scherzosa ed ora seria.

Non tutti i problemi, evidentemente, vengono trattati in queste pagine, ma non mancano quelli che oggi sono tra i più scottanti e dibattuti, e spesso anche, purtroppo, risolti in modo nefasto e pestilenziale da

chi, forse, non ha più nulla da perdere ed ha, invece, tutto l'interesse a gettar fango sugli altri per nascondere le proprie magagne.

Tra gli argomenti trattati sono: la religione e l'incredulità; l'uomo, il peccato originale e Gesù Cristo; il Protestantesimo; la Massoneria; la questione sociale; la provvidenza e il dolore; i preti e la politica; la libertà, i libri proibiti; famiglia e divorzio; vita e oltretomba.

Consigliando il libro per la sua forma così briosa e persuasiva, confidiamo che nessun lettore intelligente si formalizzi o si risenta per qualche espressione, più esuberante che intemperante, intesa del resto contro l'errore e mai contro l'errante in buona fede...

R. Oberosler

P. Gianmaria da Spirano, Cappuccino, *Dies irae: cammino di speranza*. Milano, « Lux de Cruce », 1956, in-16°, pp. 174, L. 500.

Ecco un piccolo libro bello, istruttivo, efficacemente elevante per lo spirito. È una viva valorizzazione dell'antichissima *sequenza*, posteriore al suo ridotto uso liturgico secondo il decreto della S. Congregazione dei Riti, 23 marzo 1955. I motivi pratici del decreto nulla hanno tolto al pregio e al valore intrinseco di questa lirica teologica medievale. Il libro è di piacevole lettura e di salutare meditazione, anche e specialmente « in una civiltà come l'attuale, dove i supremi valori della fede vanno riducendosi a concetti astratti, a ideali senza mordente e senza contatto con la vita pratica » (p. 7). *Note introduttive* (pp. 11-32) rilevano il valore storico e poetico della sequenza, opera, forse, di Fra Tommaso da Celano (p. 14), usata prima nella liturgia dell'Avvento (prima domenica), e poi, nel secolo XIII, passata anche nel rito funebre, con l'aggiunta delle strofe di chiusura. L'uso delle sequenze nella chiesa risale al secolo IX. Per il *Dies irae* sono riportate le redazioni, più lunghe, della chiesa di S. Francesco a Mantova e di Felice Hämmerlin di Zurigo. Le Note si chiudono con una piccola *Antologia della critica* estetica. Le numerose illustrazioni, che adornano il volume, riproducono tutte dipinti di Ferdinando Monzio Compagnoni, eseguiti nel Santurario del SS. Crocifisso a Milano-Musocco negli anni 1954-56, e fotografati dalla ditta Manazza di Milano.

Segue il commento, strofa per strofa (pp. 35-160).

In appendice è commentata la 23ª strofa introdotta dal Hämmerlin, una nota mariana di materno conforto e di fiduciosa speranza nel dominante tono di severità dei giudizi divini:

Vitam meam fac felicem
propter tuam Genitricem,
Jesse florem et radicem.

N. Camilleri

Sodano Angelo, *I beni terreni nella vita dei giusti secondo S. Giovanni Crisostomo*. Brescia, 1955, (Estratto di Dissertazione dottorale della Pont. Univ. Gregoriana), pp. 90.

Interessante e di attualità questo saggio sulla dottrina cristiana in merito ai beni terreni, vista dal grande Crisostomo. Non si tratta dell'uso da fare dei beni terreni, o dell'uso che ne fecero i santi: ma della distribuzione di tali beni da parte della Provvidenza divina nei riguardi dei giusti: problema, come si comprende, che non manca di addentellati col dogma, con la morale e con la vita spirituale in generale. L'A. si rallegra di aver trovato nell'insigne Dottore della Chiesa « una soluzione luminosa e chiara ».

Essenzialmente, lo studio mira alla ricerca e all'esposizione del pensiero del Santo, contenuto nelle sue opere ed omilie. Tuttavia, l'A. riesce a dare un'articolazione organica ed efficace ai quattro capitoli di questo estratto sui dieci del lavoro integrale. Qui egli tratta, rispettivamente: 1) della elargizione indifferente dei beni terreni ai giusti ed agli ingiusti; 2) del premio e del castigo eterno, rilevando il senso vero per cui la virtù è premio a se stessa; 3) la concessione certa dei beni necessari e la preghiera dei giusti per questi beni terreni; 4) i giusti e la privazione dei beni terreni, dalla quale l'A. prende occasione per sviluppare alcuni motivi della filosofia del dolore e, specialmente, della teologia del dolore, mostrandolo come mezzo di espiazione, di santificazione, di glorificazione, di associazione a Cristo, di apostolato, e come sostituzione del martirio.

È una lettura non solo istruttiva, ma edificante e vivificante.

N. Camilleri

QUOIST MICHEL, *Preghiere*. Traduzione italiana a cura di D. Roberto Usseglio, Torino, Marietti, 1957, in-8°, pp. 188.

È un capolavoro di poesia e di spiritualità moderna, con tutta l'arditezza dei temi propri della nostra età, e un'immediatezza di ripercussioni nell'anima, che dicono tutta la ricchezza e l'incisività di queste preghiere vissute.

È infatti questa la caratteristica di questo volume di poesie spirituali: esse sono state prima vissute poi scritte.

Malgrado la novità dello stile non c'è posto per la rettorica.

I temi, quanto mai vari, sono aderenti alla realtà della vita, e non hanno nulla di un falso pietismo tradizionale e deteriore. Queste preghiere dell'uomo moderno possono andare in mano a tutti, anche agli increduli. Nessuno se ne adonterà. Ma ciascuno ci mediterà sopra e si fermerà a contemplare, come davanti agli spettacoli meravigliosi della natura, nelle ascensioni alpine.

Solo che invece i temi più frequenti sono quelli della vita quotidiana, gli avvenimenti descritti dai giornali, le situazioni paradossali del mondo moderno, che lavora molto e prega poco, ma che pone problemi, di cui qui è descritto tutto il loro peso di eternità.

La traduzione è buona, ma evidentemente non rende tutta la bellezza e la flessibilità del testo francese originale.

E. VALENTINI

BERTI C. M., O. S. M., *Methodologiae Theologicae elementa*. Scripta Professorum Facult. Theol. « Marianum » de Urbe O. S. M., n. 3. Romae, Desclée et Socii, 1955, in-8°, pp. 251.

Mentre ci scusiamo che cause indipendenti dalla nostra volontà abbiano impedito la sollecita comparsa di questa segnalazione, siamo lieti di presentare ai lettori di *Salesianum* un'opera assai singolare per struttura, fortemente pensata e vissuta, nata da un fervido amore per la Teologia e da un diuturno tirocinio di insegnamento teologico. Ciò che innanzi tutto colpisce l'attenzione del lettore è la limpida ed organica architettura del libro, curata con senso unitario non solo nelle grandi linee, ma anche nelle articolazioni intermedie, e perfino nelle più remote conclusioni e applicazioni. L'Autore espone in una prima parte i *primi e altissimi principi* della Metodologia Teologica, cioè le cinque verità a cui si riduce l'intero sapere teologico, le quali a loro volta non sono che determinazioni del supremo ed universale principio che « Dio è amore ». Nella seconda parte sono illustrati i *principi remoti* della Metodologia Teologica, i quali riguardano le varie forme (l'Autore ne recensisce ventuno) con cui l'Amore Divino esercita il suo Magistero verso l'umanità e segnatamente verso la Chiesa. I *principi prossimi* della Metodologia Teologica studiati nella terza parte enunciano le disposizioni spirituali con cui l'umanità, la Chiesa e in particolare il Teologo devono accettare il Magistero paterno di Dio attraverso le *dodici operazioni* in cui l'Autore distribuisce il lavorio teologico. La quarta parte offre *l'applicazione* di questi principi alle principali discipline teologiche, ossia alla Dogmatica, alla Morale, all'Ascetica-Mistica e alla Pastorale. Segue un'appendice metodologica sulla Filosofia Perenne, che è comparsa separatamente anche in *Divus Thomas* (Plac.), 1955, pagine 147-151.

Come si vede, contrariamente a ciò che uno si attenderebbe dal titolo, non si tratta di una semplice e comune Metodologia (la quale avrebbe evidentemente richiesto più ampie e dettagliate indicazioni tecniche per la ricerca scientifica); nè si tratta di un'introduzione completa alla Teologia (poichè manca di una specifica trattazione sulla natura della Teologia); ma piuttosto di una visione fortemente unitaria, spirituale, e quasi vorremmo dire mistica dei problemi teologici e delle funzioni del teologo, alla luce del supremo principio dell'Amore. E questo appunto ci sembra il significato positivo della sintesi offerta da P. Berti: l'aver ribadito in ogni capitolo la parte essenziale che nell'attività del Teologo spetta all'amore, alla contemplazione, all'esercizio delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo, all'intima unione con Cristo e con la sua Chiesa, alla sottomissione cordiale al Magistero esterno della Gerarchia e a quello interno della Trinità inabitante, come richiede il carattere sacro, sapienziale, ecclesiale e divino della Teologia.

Da questa visuale squisitamente spirituale e mistica scaturiscono poi quelle direttive pratiche per l'insegnamento delle discipline teologiche e filosofiche, che costituiscono, a nostro avviso, la parte più riuscita del libro. La loro sobrietà e misura, l'aderenza alla realtà e la saggia apertura a molte istanze moderne indurranno facilmente il lettore a

perdonare, se non a dimenticare del tutto, l'insistenza quasi ossessionante con cui l'Autore ha ripetuto e martellato i grandi principi della sua sintesi ad ogni paragrafo dei capitoli precedenti. Ma tale ciclica ripetizione di formule, se appesantisce la lettura del libro, costituisce probabilmente la solida architettura di una più ampia esposizione orale fatta nella scuola, dalla quale e per la quale il libro scritto ha avuto origine, e alla quale dunque deve riferirsi anche il lettore per comprendere un procedimento a prima vista così singolare.

Ad ogni modo, pensiamo che tutti gli insegnanti e studiosi di Teologia devono essere profondamente grati al loro illustre collega romano per averli così efficacemente richiamati alla sacralità e responsabilità della loro sublime missione.

G. Quadrio

Filosofia

Piemontese F., *Lezioni di filosofia dell'arte*. Torino, Pontificio Ateneo Salesiano, 1957, in-8°, pp. 147.

Non è facile trovare un corso di filosofia tomista dell'arte, meno facile ancora è trovarne uno così impegnativo sui grandi principi di quella metafisica e insieme così sensibile ai problemi e alle istanze del pensiero contemporaneo. Anche dal punto di vista estetico il tomismo rivela delle possibilità insospettate. Il P. ha raccolto in questo volume un corso di lezioni tenute nel Pontificio Ateneo Salesiano. Il volume è nettamente diviso in due parti: nella prima tratta dei fondamenti gnoseologici e metafisici dell'estetica, nella seconda del processo artistico e dell'opera d'arte.

Dopo aver precisato il concetto di estetica come filosofia che studia l'essenza pura del bello e dell'arte, sulla scia del Pareyson, pone il criterio di distinzione dell'estetica dalle poetiche, nel carattere rigorosamente speculativo della prima e nel carattere storico e operativo delle seconde. Contro l'identificazione crociana di estetica e di critica, basata sul supposto dell'identità di filosofia e di storia, il P. distingue invece l'estetica, che indaga sull'essenza dell'arte nella sua universalità, dalla critica che indaga i caratteri singolari dell'opera d'arte nella sua storica irripetibilità. La conoscenza dell'estetica è senza dubbio di molta utilità per il critico, ma altro è estetica e altro è critica d'arte.

Contro l'interpretazione di alcuni scolastici, il P., assai più esattamente, ritiene che il bello sia un attributo trascendentale dell'essere non meno che l'uno, il vero e il bene. Consentiamo pienamente in questa opinione anche perchè S. Tommaso quando elenca gli attributi trascendentali dell'essere non intende mai farne una deduzione esaustiva ma solo esemplificativa. Se dovesse essere esaustiva la lista degli attributi trascendentali dovrebbe essere molto più lunga e tra questi, in primo piano, vi sarebbe senza dubbio il bello. « Il bello è insieme un bene e un vero; non è nè semplicemente un bene nè semplicemente un vero, ma si distingue da entrambi, proprio in quanto partecipa della natura o essenza di entrambi » (p. 37) e, precisando ancor meglio il suo pensiero: « il bello è primariamente un vero, secondariamente un bene » (p. 38). Verissimo questo principio che è una logica conseguenza del primato dell'intelligenza sulla volontà. Il bello non sarebbe tale se prima non fosse conosciuto come vero. Un vero che per essere proporzionato all'intelligenza che lo conosce, per essere armoniosamente strutturato, provoca il godimento intellettuale e insieme (poichè il bello proporzionato all'uomo è quello che splende nel sensibile) il godimento del sentimento.

Il bello proporzionato all'uomo è lo *splendor formae* nelle cose sensibili. Ammirabile è l'abilità del Piemontese nel valorizzare questo principio dal quale fa sprizzare tanta luce che gli permette di risolvere i più gravi e delicati problemi dell'estetica contemporanea, accogliendone largamente tutte le positività, trasfigurate e trasfigurandole e sublimandole nel più sano intellettualismo tomista. La natura intuitiva del bello, l'incontro di universale e particolare nell'opera d'arte, la produzione dell'opera d'arte, l'intuizione artistica che il P., ad accentuare il carattere intellettuale dell'estetica, chiama « idea artistica », la funzione della fantasia nell'arte, il problema del linguaggio nell'arte, l'altro problema più delicato ancora della mimesi artistica, e finalmente la tanto esaltata liricità dell'arte, specialmente dal Croce in poi, trovano in questo volume una brillante e insospettata coerenza di soluzione in un'ampiezza e modernità di vedute veramente geniale.

L'ultimo capitolo discute del problema dell'arte di fronte alla morale, alla religione e alla filosofia.

Nel campo dell'estetica il volume del P. costituisce una novità degna della più alta considerazione. Lo costituisce ancor più in

campo di filosofia tomistica che finora ha troppo trascurato questo settore del pensiero e che oggi sente il bisogno di affrontarlo in tutta la sua portata.

Il volume del P. ha carattere di sintesi e può essere letto con profitto da chiunque s'interessi o voglia prendere conoscenza dei problemi essenziali dell'estetica contemporanea. In particolare potrebbe ottimamente servire come manuale di studio nei Seminari e negli Istituti dove s'insegna filosofia tomista.

LUIGI BOGLIOLO

PIEMONTESE F., *Introduzione alla metafisica classica*. Milano, Marzorati, 1957, in-8°, pp. 230.

Dopo gli studi di critica dell'arte, dopo le ricerche sui fondamenti ontologici e gnoseologici dell'attività artistica, il P. ci regala ora questo volume di più alto impegno speculativo. È qualcosa di più che una semplice introduzione alla metafisica classica; è tutto un dialogare fra il pensiero classico e il pensiero moderno; è la modernità del pensiero che viene ricompresa nella classicità e la classicità che ridimensiona se stessa nel pensiero moderno; un accostamento assai più costruttivo che polemico del pensiero classico al pensiero moderno nelle sue istanze migliori.

Per il P. la filosofia è un organismo vivo che si sviluppa con l'apporto dei secoli, in cui tutti i grandi pensatori sono collaboratori e apportatori di nuovi valori speculativi. Non ha ragion d'essere nè l'avversione dei moderni alla filosofia classica nè l'avversione dei cultori della filosofia classica (se ve ne sono) per la storicità, il senso di concretezza e di criticità del pensiero attuale.

In tutte le pagine del volume l'A. dimostra un'assoluta padronanza della filosofia classica e più particolarmente del tomismo, il cui linguaggio tecnico si apre accogliente verso i concetti e la terminologia del pensiero attuale, pur rimanendo saldamente ancorato ai suoi eterni principi. Il concetto chiave da cui inizia la trattazione e sulla cui base svolge quasi tutta la sua indagine è il concetto di *sostanza*. Molto accuratamente la sostanza viene definita come *autonomia* nell'essere (p. 43), come pienezza e assolutezza d'essere (p. 45), come essere in sè e per sè (p. 45), come essere sussistente (p. 55). Occorre guardarsi bene dal fraintendere il concetto fondamentale aristotelico-tomista di sostanza, fermandosi all'immagine che suggeriscono i verbi « substare » o « inerire », con il pericolo di lasciarsi sfuggire il significato principale che è quello dell'autonomia e indipendenza nell'essere. Vi sono, è vero, diversi gradi di autonomia sostanziale, ma il grado più perfetto è quello della personalità (p. 49). L'esperienza esterna e quella interna sono le sorgenti da cui scaturisce il binomio sostanza-accidente che è insieme rigorosa distinzione e strettissima unità (p. 55). Questo doppio correlativo concetto chiarisce la stessa spiritualità autocosciente dell'uomo.

È tale il valore del concetto di sostanza che si pone al centro di ogni autentica filosofia, implicitamente almeno, quando non esplicitamente. Infatti ogni filosofia che assolutizza, sostanzializza. Dove si riconosce un assoluto si ammette almeno implicitamente una metafisica. Di qui l'interna contraddizione che travaglia quelle filosofie che, volendo assolutizzare ciò che non è affatto assoluto, (il fenomeno), rimangono documento dell'irresistibile bisogno della metafisica, senza riuscire ad eliminare l'antinomia dal proprio seno. Tale il fenomenismo che si risolve poi in evoluzionismo, (inteso in senso amplissimo), la cui più alta espressione è lo storicismo ricco di valori che, di fatto, possono essere giustificati e ricuperati soltanto nella filosofia classica.

Il concetto di sostanza costituisce l'accezione primaria dell'essere in quanto essere, virtualmente inclusivo di tutta la realtà. Nel seno di questo concetto, veramente risolutivo della metafisica classica, il pensiero medioevale ha fatto la sua più « sottile e importante » scoperta: la distinzione fra essenza ed esistenza, unica persuasiva giustificazione della limitatezza e quindi della mutevolezza degli esseri (p. 91). Riportando il concetto di sostanza all'universalissimo concetto dell'essere, la metafisica classica passa, dall'assolutezza relativa della creatura, all'assolutezza assoluta del Creatore, e sfocia nella Teologia razionale (p. 93). Così la metafisica si potrà più adeguatamente definire come dottrina « di ciò che sta al di là del fenomeno », dottrina « dell'essere in quanto essere », dottrina « dell'assoluto » (p. 93).

Una particolare attenzione presta il P. al confronto fra la filosofia classica e lo storicismo contemporaneo, specialmente nella sua forma idealistica e spiritualistica.

Se il concetto classico di sostanza rimanesse al livello naturalistico e oggettivistico (come pensano gli avversari della metafisica classica) non sarebbe in grado di giustificare

la storia. Ma se il più autentico concetto di sostanza è proprio quello che si riferisce alla persona umana, specialmente considerata sotto l'aspetto della sua spiritualità, esso sta al di sopra di ogni naturalismo e di ogni oggettivismo che non sia quello gnoseologico. E come tale rimane l'unica coerente giustificazione ontologica della storia umana. Storia che non è spiegata facendone una « teofania » implicante la segreta tendenza di assolutizzare la storia che diviene allora un cumulo di insolubili antinomie.

A prescindere da queste pretese, il vivissimo senso storico che ha la filosofia attuale, è profondamente giustificato. La conoscenza della storia in cui Dio è presente come suo supremo Principio e in cui l'uomo è principale attore, è molto superiore e più importante che la conoscenza del mondo naturale. Le ragioni dello storicismo sono quelle enunciate dal Vico: « questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perchè se ne debbono ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar meraviglia come tutti i filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale perchè Iddio egli il fece, esso solo ne ha scienza; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale perchè l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini » (*Scienza Nuova*, sez. III). La storicità è condizione ineliminabile della situazione umana e uno storicismo *secundum quid*, accidentale, ma sempre inscindibilmente connesso con la natura umana, trova piena giustificazione nella stessa metafisica classica.

Un ultimo delicato problema affronta il P.: il rapporto fra metafisica e gnoseologia e lo risolve in modo da aversi pienamente il nostro consenso. Una gnoseologia prima della critica ha senso soltanto come fenomenologia del conoscere o come critica della conoscenza. Ma la critica della conoscenza è già una metafisica (p. 147). La metafisica infatti è nell'interno della critica perchè ponendosi come scienza radicale dell'essere, principio dei principi, come scienza risolutiva e giustificativa della realtà totale, si pone come la vera filosofia critica (p. 153). « La metafisica prescinde, *nel suo primo avvio*, da ogni sapere dimostrativo; ma prescindere non significa dubitare » (p. 155).

Il pensiero italiano ha in questo volume un'importante affermazione. La non eccessiva grandezza della mole è compensata dalla sobrietà e pregnanza dei concetti. Ne trarranno grandissima utilità non soltanto i cultori della filosofia classica, ma anche quei cultori della filosofia moderna che non vogliano fermarsi ad una falsa immagine dei concetti del pensiero classico.

LUIGI BOGLIOLO

PIEMONTESE F., *L'intelligenza nell'arte*. Ricerche sui fondamenti ontologici e gnoseologici dell'attività artistica. Milano, Marzorati, 1955, in-8°, pp. 199.

Dopo aver profondamente sofferto il problema filosofico nella sua prima giovinezza, il P. « sentì il bisogno, quasi per reazione, di distrarsene, rivolgendosi a coltivare meglio in sè le fresche impressioni della poesia e della letteratura » (p. 15). Nacquero di qui i suoi studi di critica letteraria (1). Ma ne nacque pure il bisogno di ritornare alle sorgenti filosofiche della critica: la filosofia dell'arte. Ritornò a quella filosofia in cui aveva trovato la soluzione del suo interiore travaglio: il tomismo. Per il P. la filosofia è una vocazione e un serio impegno di vita. Vocazione alla filosofia e più particolarmente vocazione alla filosofia dell'arte. Profondo conoscitore delle correnti del pensiero estetico contemporaneo, ha indirizzato la sua indagine verso la costruzione di un'estetica sulle basi della filosofia tomista, di un tomismo largamente aperto e attento alle istanze del pensiero attuale.

Il titolo di questo volume è un programma che, da una parte, implica la concezione tomista della struttura dell'uomo saldamente centrata nell'intelligenza, dall'altra si pone in funzione polemica contro l'imperversare dell'antiintellettualismo contemporaneo. Riportare l'estetica all'equilibrato intellettualismo del tomismo, significa, a nostro modo di vedere, riportarla al suo più autentico significato umano. Se l'intelligenza è l'attributo che distingue e qualifica primordialmente l'uomo e la sua attività, sarà pure l'attributo che qualifica e distingue primordialmente l'estetica, attività umana per eccellenza. Gran parte dell'estetica attuale riduce la contemplazione artistica ad un'in-

(1) *Studi sul Manzoni e altri saggi*. Milano, Marzorati, 1952. — *Manzoni*. Brescia, La Scuola Ed., 1953.

tuizione di natura sopra o infraintellettuale, il P. è decisamente per una coincidenza di intuitività e di intellettività. Un'intuitività che non sia intellettuale non è un'intuitività umana. L'intuizione umana è sempre intellettivo-sensitiva inscindibilmente; *umana* significa non mai puramente ed esclusivamente intellettuale, nè mai puramente ed esclusivamente sensitiva e tuttavia sempre primariamente intellettiva, secondariamente sensitiva. Su queste linee il P. sviluppa il suo lavoro inoltrandosi coraggiosamente in un campo finora quasi inesplorato. Ben scarsi sono gli studi di estetica in campo tomista. Si è cimentato il Maritain in uno studio che il P. in parte segue e in parte critica. Altri scolastici e tomisti vi hanno dedicato un'attenzione meno impegnativa.

Partendo dalla dottrina aristotelico-tomista della bellezza come *splendor formae* che suppone a sua volta la più profonda concezione della metafisica ilemorfica, il P. riesce brillantemente a risolvere i più ardui problemi posti dall'estetica contemporanea. I due primi paragrafi del volume mettono esattamente a fuoco la funzione dell'intelligenza sia nella contemplazione sia, più impegnativamente ancora, nella produzione artistica, dove il vecchio concetto di arte come *habitus* dell'intelletto pratico o *recta ratio factibilium*, mentre salva il primato dell'intelligenza, salva l'originalità e la libera iniziativa dell'artista, allargando all'infinito l'orizzonte delle sue possibilità. L'intelligenza umana che è aristotelicamente e tomisticamente *quodammodo omnia*, spiega stupendamente le infinite possibilità creative della libera iniziativa dell'artista.

Il bello, come proprietà trascendentale dell'essere trascende l'arte che ha appunto, come intrinseca finalità, l'espressione del bello. Ad evitare ogni equivoco sul valore intellettuale del bello il P. preferisce definire il bello *id cuius apprehensio placet*. Apprensione che è « intuizione astrattiva »; per essa l'uomo cogliendo la perfetta proporzione dell'essere con l'intelligenza umana e l'armonia della struttura costitutiva dell'essere stesso, ne gode e ne gioisce di un godimento che è insieme intellettuale e sensibile, perchè intuizione della rifulgenza della forma intelligibile nella realtà sensibile.

Nella concezione dell'intellettualismo tomista l'idea diviene immanente forza operativa nella produzione artistica, permettendo d'interpretare in modo soddisfacente il concetto di mimesi artistica, in una realistica visuale in cui produzione e imitazione s'immedesimano e si spiegano a vicenda.

L'intelligenza nell'arte permette infine all'A. d'interpretare, in maniera più alta e più degna dell'uomo, la liricità dell'arte cui tanta attenzione ha rivolto il pensiero contemporaneo. La presenza del sentimento nella concezione intellettuale dell'uomo trova la sua situazione non soltanto al livello della sensibilità, ma al livello dell'intellettualità come *appetitus intellectivus*. Il concetto di liricità anzichè impoverirsi si arricchisce di nuovi e più alti significati.

La seconda parte del volume contiene un interessante studio sul pensiero estetico di Antonio Rosmini. Cominciando dal giovanile *Saggio sull'Idillio* e continuando con il lungo capitolo della *Teosofia*, il P. con un'analisi acuta e riccamente documentata, riesce a mettere in luce il carattere fondamentalmente idealistico e ultraintellettualistica dell'estetica rosminiana, pur ricca di suggestività e in grado di dire una sua parola esteticamente valida anche al pensiero d'oggi. Il Rosmini risolve il bello nel vero (pp. 147, 162, 164) in pieno contrasto con l'antiintellettualismo contemporaneo. Al contrario dell'estetica contemporanea che fa consistere la contemplazione estetica nell'intuizione, il R. la fa consistere nel giudizio, così pure l'attività estetica s'avvicina più alla mimesi che all'autonomia come invece vuole il pensiero attuale.

« Possiamo dunque concludere che l'estetica di Rosmini non giustifica le nozioni moderne di taluni aspetti e momenti essenziali dell'arte: il carattere puramente intuitivo della contemplazione ch'essa mira a suscitare, il momento produttivo come intimo alla formazione dell'opera, l'autonomia della legge che la guida e del valore che pone in essere » (p. 168).

Le ultime pagine del volume sono dedicate al pensiero estetico del Croce. Mentre il P. è pronto ad accogliere le indubbie positività dell'estetica crociana, ne mette in rilievo l'insoddisfacente giustificazione speculativa e mentre fa propria l'istanza intuizionistica, in particolare la « cosmicità » dell'intuizione estetica, quale incontro di universale e di individuale, proprio in questo ne scopre l'implicito atto d'intelligenza che essa suppone.

Il lavoro del P. è degno della più viva attenzione non soltanto per la serietà dell'impegno, l'acutezza delle indagini, ma anche per il coraggio con cui viene proposta una soluzione sulle basi di una metafisica che da taluni potrebbe sembrare sorpassata e che invece rivela anche in campo estetico le sue inesauribili possibilità.

LUIGI BOGLIOLO

FISCHL JOHANN, *Geschichte der Philosophie*, I. *Altertum u. Mittelalter*, II. *Renaissance und Barock, Neuzeit bis Leibniz*, III. *Aufklärung und Deutscher Idealismus*, IV. *Materialismus und Positivismus der Gegenwart*, V. *Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart*. Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1950-1954.

Gedanken zum Gesamtwerk:

Was erwartet sich der Durchschnitts-Gebildete von einer Philosophie-Geschichte? Die Antwort hängt zunächst sehr vom jeweiligen Menschen ab, an den man diese Frage richtet. Damit wird negativ dem Subjektivismus unserer Zeit Rechnung getragen und positiv einem gesunden Personalismus. Aber kann man wenigstens von letzterem Standpunkt aus allgemein gültige Normen zur Beurteilung einer Philosophie-Geschichte herausfinden? Wer die Person nach weit verbreiteter Überzeugung rein aktivistisch auffasst, etwa als Aktzentrum, der täte besser, sich jeglichen Urteils zu enthalten. Denn jedes Urteil empfängt vom Substanz-Sein der Person her seine letzte Gültigkeit. Alles Reden vom Ursprungsgrund, in dem alle Normen gründen, hängt in der Luft, wenn er nicht im Sein und im letzten und ersten Sinne im Substanz-Sein der Person erkannt und anerkannt wird. Auf die Person hin tendiert alles Sein. Wenn die Dynamik der Person, die heute fast ausschliesslich gesehen wird, von ihrem Substanz-Sein her begriffen wird, dann erst ermöglichen sich grundsätzliche Aussagen auch über die Person selbst, ergibt sich schliesslich die Möglichkeit der gültigen Beurteilung einer Philosophie-Geschichte.

Was erwarte ich mir nun vom Standpunkt eines gesunden Personalismus von einer Philosophie-Geschichte? Wenn nach Fischl die grösste Schwierigkeit einer Geschichte der Philosophie in der Auffindung einer guten Einteilung liegt (siehe Vorwort zum 5. B.), so begegnet diese Schwierigkeit auch hier. Wie kann ich die konkrete Fülle der Frage nach einem zweckmässigen und realgültigen Formprinzip erfassen? Die Wahrheit ist im besten Sinne einfach und zeigt sich bei uns Menschen im Urteil. Was ist eine Philosophie-Geschichte ganz allgemein? Antwort: eine künstliche Einheit von Stoff und Form.

Wie lässt sich nun dieses vorläufige Ergebnis auf Fischls Philosophie-Geschichte anwenden?

Zunächst muss gesagt werden, dass der Verfasser in seinem Werke « ein ausgezeichnetes theoretisches Wissen mit eminentem didaktischen und pädagogischen Geschick verbindet » und die Wahrheit nach dem neuzeitlichen Wissenschaftsideal kritisch auf ihren Gehalt prüft. Noch mehr: Fischl bringt die Goldkörner der Wahrheit in allen phil. Systemen zum Leuchten. Hier liegt eine schätzenswerte Stärke. Die durch den Menschen sich selbst entfremdete Wahrheit auf dem Grunde des Irrtums zu suchen und sie aus der Verkennung ans helle Licht zu führen, diese dankbare Bemühung ist Johann Fischl in seinem Werke gut geglückt.

Für einen Studierenden kommt es sehr darauf an, mit den wesentlichen Fragen und Wahrheiten der Philosophie vertraut zu werden, um vom Prinzip und vom Substantiellen her zum Nebensächlichen vorzustossen. Manche Philosophie-Geschichten gleichen nun Museen, die ob der zur Schau gestellten Fülle und Einzelheiten erdrücken und den Geist eher vom Wesentlichen ablenken oder sie gleichen den Grabmäler den Appischen Strasse, die nur mehr an eine grosse Vergangenheit erinnern; oder sie sind so sachlich, dass man nicht mehr die grossen und starken Verbindungslinien der Philosophie zum Leben erkennen kann. Diese Nachteile kann man Fischls Philosophie-Geschichte nicht nachsagen dank seines Stoffprinzipes, demzufolge Fischl in erster Linie die weltbewegenden Ideen aufspürt, diese von ihrer Problematik und vom lebendigen Menschen her und auf ihn hin angreift und entfaltet und schliesslich im Lichte der philosophia perennis die Lösung gibt. Am Problem hebt das Denken an, und von der Problemstellung her wird auch die Lösung schon entscheidend mitbestimmt. Die Probleme durchsichtig klar dargestellt und das wesentliche Ergebnis des Denkens eng mit dem philosophierenden Menschen verbunden zu haben, dem eine Wahrheit zum Problem wird, diese Eigenschaft der Philosophie-Geschichte Fischls wird jeder Leser anerkennend begrüssen. Als bestätigendes Beispiel sei besonders auf die Darstellung der kantischen Philosophie im 3. Band hingewiesen.

Formprinzip in der Philosophie-Geschichte Fischls: Dieses zeigt sich in der Gestaltung des Stoffes, von dem es nicht zu trennen ist. Hierher gehört hauptsächlich die sprachliche Darstellung und die systematische Einteilung. Was die materielle Seite der sprachlichen Darstellung betrifft, kann man die Einfachheit, Fasslichkeit und Klarheit der Ausdrucksformen nur bewundern. Nach der formellen Seite hin darf die Lebendigkeit,

Anschaulichkeit und Gedankentiefe hervorgehoben werden.

Einen besonderen Hinweis verdient das neue Einteilungsprinzip. Fischl verwendet nicht die herkömmliche Form der mechanischen Querschnitte, sondern er greift zu den geschichtlichen Längsschnitten, die « übergreifende Zusammenhänge und fortlaufende Entwicklungen aufzeigen ». Diese Einteilung hängt eng zusammen mit dem Stoffprinzip, wonach eben die mit menschli-Dynamik geladenen geschichtlichen Ideen die Verbindungslinien zwischen den Denkern und ihren Systemen sehr leicht herstellen.

Trotz der starken Betonung des Formprinzips wirkt Fischls Darstellung der Philosophie keineswegs trocken und abstrakt eben wegen der betonten Nähe des Inhalts und der Form zum lebendigen Menschen, zur Person, deren Formprinzip des Handelns die Idee ist. An der natürlichen Einheit der Person gewinnt die künstliche Einheit von Stoff und Form.

So wird also Fischls umfassendes Werk, das in seinem Aufbau für den Unterricht wie für das Privatstudium abgefasst ist und dank der Literaturangaben, kritischen Anmerkungen und verbindenden Betrachtungen ohne weiteres in das Spezialstudium führt, sicher einen beachtlichen Platz als Lehr-und Studienbehelf erringen und wohl lange Zeit unangefochten behalten.

A. Heimler

Morton White, *La rivolta contro il formalismo*. Bologna, Editrice « Il Mulino », 1956, in-8°, pp. 379.

L'A., che è uno dei più rappresentativi pensatori della nuova generazione americana, ricostruisce ed analizza con acutezza singolare l'ambiente culturale americano di fine secolo e inizio di questo. Al centro del quadro stanno le grandi figure di Dewey, Veblen, Holmes, Beard, Robinson e cioè un pedagogista filosofo, un sociologo, un giudice, un economista, uno storico. Nella ricostruzione tentata da Morton White questi uomini nelle loro singole specializzazioni appaiono come i campioni della lotta contro il formalismo, ossia della campagna « intesa a spazzar via i residui della logica formale, della economia e della giurisprudenza classica in America; essi proclamarono che la vita della scienza, dell'economia e del diritto non derivava dalla logica, ma dall'esperienza che fluiva da un intensa sensibilità sociale » (p. 20). In sostanza, come appare da queste righe, l'A. per formalismo intende un deduttivismo astratto, che impedisce l'accostamento alla realtà e ai problemi della vita umana. Storicismo e organicismo culturale sarebbero i tratti comuni di questi pensatori al di là dello steccato delle loro singole specializzazioni. Tutti hanno sentito il fascino della storia e della cultura e tutti hanno insistito nel voler mantenersi aderenti alla vita, all'esperienza, al progresso, alla crescita, al contesto, alla funzione.

L'A., che si muove nella stessa linea di questi pensatori, dopo un attento esame comparativo delle loro posizioni, fa rilevare che l'attuale clima americano sta discostandosi da quello che essi contribuirono a creare e che trovò la sua grande espressione dirigente nel *New Deal*.

Mentre, ad es. nel nostro Paese, tendenze analoghe a quelle descritte nel volume, solo di recente stanno diffondendosi, in America l'influenza delle correnti antiformalistiche si può considerare conclusa. Anzi non mancano voci autorevoli che muovono critiche sostanziali in nome della fede o della « filosofia essenzialista », all'orientamento neo-illuminista, come quelle del Niebuhr e del Lippmann (la cui opera *The Public Philosophy* è stata recentemente pubblicata in veste italiana dall'editrice Comunità).

Naturalmente lo White, che nel capitolo conclusivo, a mo' di appendice, passa in rassegna queste critiche, si sforza di confutarle e minimizzarne la portata. Non già che egli voglia fare degli autori studiati degli idoli, perchè ne riconosce i limiti, ma ritiene che il loro « abito mentale », almeno, debba essere salvato, perchè era « eccellente e nutrito di umanità » e ne ha fatto dei modelli di pensiero sociale coraggioso. « *L'esempio che hanno offerto dovrebbe stimolare al coraggio quei cultori di scienza sociale ai quali interessa di più la realizzazione di una società giusta che il controllo delle opinioni sui dentifrici* » (p. 329).

Non è qui il luogo di entrare in discussione sulla esattezza storica dell'interpretazione dei pensatori studiati. L'opera ci sembra assai utile per conoscere con maggiore profondità la cultura americana nelle sue diverse componenti. Utile altresì per avviarsi alla comprensione dei nuovi orientamenti che anche da noi soprattutto nelle ultime generazioni si vanno facendo larga strada. Pur prendendo atto di elementi validi in

ordine ad una più esatta prospettazione epistemologica delle scienze sociali empiriche e condividendo l'esigenza di concretezza e di efficienza, rimane netto il dissenso per ciò che concerne l'antimetafisica, come *conditio sine qua non* per una efficiente filosofia sociale. A nostro avviso, la rivolta contro il deduttivismo astratto non può identificarsi con la rivolta contro la metafisica, in quanto l'esigenza di essere aderenti alla vita, alla realtà, alla esperienza non contrasta con la metafisica, ma solo da questa è autenticata e giustificata.

G. Mattai

Psicologia

Zavalloni Roberto, *La Psicologia clinica nello studio del ragazzo*. Milano, Vita e Pensiero, 1956, in-8°, pp. 476.

Il primo frutto che recherà questa nuova opera di P. Zavalloni, sarà senza dubbio quello di portare un po' di luce in mezzo alle ombre che in Italia oscurano ancora il cielo della Psicologia clinica. Pur parlandosi da anni di Psicologia clinica, di metodo clinico in Psicologia, di cliniche psicologiche, le idee erano ancora poco chiare, dovuto in parte alla confusione che generava il termine « clinica » e in parte alle diverse correnti psicologiche sottostanti.

P. Zavalloni si basa sul concetto americano (gli Stati Uniti sono la patria della Psicologia clinica) e secondo questo concetto imposta e sviluppa la sua trattazione, circoscrivendola ai soggetti in età evolutiva.

I tre primi capitoli dell'opera costituiscono quella che potrebbe essere la parte generale e consta di uno studio sull'indirizzo clinico in Psicologia e di altri due capitoli sulle modalità della diagnosi e del trattamento. Gli altri capitoli, del IV all'VIII, formano la parte speciale, in cui vengono trattati i principali problemi di cui lo psicologo clinico dovrà occuparsi nello studio del bambino: problemi di intelligenza e di ritardo scolastico, problemi di personalità e di condotta, e deficienze dell'organismo.

L'opera forma un tutto armonico e completo, entro la brevità che impone una trattazione di così vasto raggio. Offre inoltre il pregio di aver tenuto presente, e non solo nella bibliografia, gli studi singoli che in Italia sono stati fatti sui diversi soggetti trattati e le organizzazioni che si occupano di essi.

È un'opera che viene salutata con gioia e che parla eloquentemente della preparazione e della competenza del suo Autore. Non crediamo fargli torto dicendo che il suo libro può essere chiamato « il Louttit italiano ».

M. M. Gutiérrez

Ossicini Adriano, *Problemi di psicologia clinica*. Roma, Editrice Studium, 1957, in-8°, pp. 134.

Recensendo l'opera di P. Roberto Zavalloni sulla Psicologia clinica, abbiamo detto che il primo frutto di quest'opera sarà senza dubbio quello di portare un po' di luce sulle ombre che oscurano ancora in Italia questo settore. Il volumetto della collana « Studium » che adesso presentiamo è un esempio eloquente della nostra affermazione.

Sono 130 pagine nelle quali si cerca invano di trovare una nozione ed una spiegazione di questa famosa Psicologia clinica; ed è da rimanere veramente delusi poichè questa nozione, che forse è diffusa in tutto il lavoro, non trova un posto concreto dove situarsi; solo a p. 83 c'è un tentativo di definizione che forse sarebbe stato meglio omettere: quando il lettore sa che la Psicologia clinica è « una psicologia tendente a vedere i singoli problemi individuali nella loro portata dinamica e nella loro difficoltà ad essere generalizzati », è ancora molto lontano da una idea chiara che gli permetta presumere di conoscere l'oggetto e il metodo di questa psicologia; tanto più che la collana in cui viene pubblicato il volume non è indirizzata a degli specialisti, ma a persone che hanno bisogno di trovare in poche pagine i concetti fondamentali per orientarsi in un determinato settore della scienza. Questo orientamento dovrebbe trovarsi almeno nel primo capitolo che viene intitolato, appunto, *Psicologia clinica;* ma in esso si parla soprattutto di psicoanalisi, cercando di metterla in stretta relazione con la Psicologia clinica in alcune osservazioni (pp. 7-8), mentre altre volte si afferma che notevoli correnti di quest'ultima nascono di opposizioni della psicoanalisi (p. 12) e che ha affrontato dei problemi divergenti da quelli analitici (p. 22).

Gli altri capitoli, che si riferiscono all'igiene mentale, all'età evolutiva, alle rela-

zioni umane, ai processi psichici e alla psicopatologia, illuminano più il lettore nella quasi totalità della loro estensione, e cioè, mentre parlano di età evolutiva, di processi psichici, di psicopatologia, ecc., ma non chiariscono affatto i rapporti di questi diversi settori con la Psicologia clinica, mancando di questa una chiara esposizione.

Le 130 pagine del volumetto sono troppo poche per affrontare, come sono stati affrontati, i singoli problemi che compongono i diversi capitoli: o si studiavano i singoli problemi, prescindendo dai laconici accenni alla Psicologia clinica, e allora bisognava cambiare il titolo del libro; o si studiavano i rapporti tra i diversi problemi e la Psicologia clinica, supponendo la maggior parte delle esposizioni che di quelli vengono fatte e ampliando la trattazione sul contributo della Psicologia clinica ai diversi settori.

Riassumendo, tolto il primo capitolo che si presta a delle confusioni, gli altri contengono utili elementi e riflessioni, ma non corrispondono pienamente al titolo generale del volume.

M. M. Gutiérrez

Segnalazioni

PARENTE-PIOLANTI-GAROFALO, *Dizionario di Teologia Dommatica*. Roma, Ed. Studium, 1957, in-8°, 4ª ed., pp. XXII-457.

Siamo lieti di presentare la quarta edizione, aggiornata ed arricchita, di questa pregevole opera, che per la sua chiarezza e sobrietà di esposizione, unita alla precisione ed esattezza con cui sono presentati, in modo accessibile alla mentalità moderna, gli ardui temi e concetti del dogma cattolico, si è in breve affermata e diffusa ovunque, dentro e fuori dell'ambiente strettamente ecclesiastico, quale guida sicura sul terreno storico, filosofico e dommatico, contro gli sbandamenti del pensiero moderno.

D. B.

CACCIATORE P. G., C. SS. R., *Il Domma*. Padova, Presbyterium, 1957, in-16°, pagine 112.

Il P. Cacciatore, noto già per altri suoi lavori quali l'*Antigiansenismo di S. Alfonso* e l'*Encliclopedia del Sacerdozio*, ha voluto condensare in questo libretto i problemi che s'addensano intorno alla parola « domma ».

Ne è venuto fuori questo studio che risponde, in forma breve, ai principali interrogativi che si affacciano alla mente di chi medita sulle verità teologiche nel loro complesso. Fra questi, hanno avuto un particolare sviluppo: Il contenuto e le formule dommatiche, e il progresso dommatico.

Questo piccolo studio potrà servire ai sacerdoti che vorranno ripensare in forma personale su quanto hanno studiato nella teologia, e un poco anche ai laici che vorranno iniziarsi a questi problemi. Quantunque per questi ultimi, forse il libretto sembrerà troppo condensato e difficile.

E. V.

Encicliche, Allocuzioni e Messaggi sociali di Leone XIII, Pio XI e Pio XII, terza edizione rinnovata con introduzione di Francesco Vico. Milano, Vita e Pensiero, 1957, in-8°, pp. XII-314.

Troviamo in questo volume il testo italiano dei principali documenti sociali di Leone XIII, Pio XI e Pio XII, col fine di offrire un valido aiuto per giudicare e per interpretare i fenomeni della vita contemporanea.

Accrescono l'utilità del libro l'introduzione di F. Vico alle Encicliche ed ai Messaggi sociali, gli Indici e gli elenchi bibliografici.

D. B.

Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, Vol. XVIII, Diciottesimo anno di pontificato (2 marzo 1956 - 1° marzo 1957). Tipografia Poliglotta Vaticana, 1957, in-4°, pp. XVI-905.

Questo atteso volume, che si aggiunge, nuovo aureo anello, alla provvida Collana, contiene 120 Discorsi e Radiomessaggi, numero che non fu mai raggiunto negli anni precedenti. L'elevata cifra esprime il più rilevante orientarsi verso il Vicario di Gesù Cristo di organismi e congressi scientifici internazionali, che desiderano dal Magistero supremo il sigillo di una conferma e di una elevazione nell'abito morale e spirituale.

Il contenuto di queste preziose pagine va da questioni fondamentali di archeologia e storia alle dottrine economiche, a problemi didattici ed educativi, a provvidenze sociali, eugenetiche, assicurative, alimentari; dalle nuovissime meraviglie dell'austronautica al sempre imponente complesso di questioni mediche, delle quali il Sommo Pontefice ha lumeggiato l'aspetto morale.

La parola del Padre continua così a giungere alla mente ed al cuore dei figli, quale seme prezioso che germoglierà in ricca messe di virtù e di zelo, al servizio della Verità, per il trionfo del Regno di Dio nelle anime e nella società.

D. B.

MERTENS HERMAN, *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques: Matthieu XI, 25-30 - Luc. X, 21-22.* Gembloux - Roma, Pont. Univ. Gregor., 1957, pp. 78.

Si tratta non d'una monografia completa sull'argomento, bensì d'un estratto derivato dalla dissertazione di tesi di laurea presentata dall'A. presso la Pontificia Università Gregoriana e stampato, in conformità alle vigenti norme ecclesiastiche, onde conseguire il titolo dottorale in S. Teologia.

La pubblicazione, di carattere scientifico, ci sembra rivelare qua e là deficienze e lacune d'indole tecnica e metodologica anche notevoli; il generoso impegno manifestato dal Disserente non manca tuttavia di renderla utile per uno studio aggiornato della pericopa, indubbiamente tra le più significative e discusse dei Vangeli Sinottici.

G. G.

BIHLMEYER K. - TÜCHLE H., *Storia della Chiesa.* V. I: *L'Antichità cristiana.* Edizione italiana a cura di Igino Rogger. Prefazione di P. Vincenzo Monachino S. I. 2ª ed. riveduta. Brescia, Morcelliana, 1957, in-8°, pp. 495, L. 2200.

Il presente volume non ha bisogno di presentazioni. L'accoglienza fatta alla prima edizione italiana di questo migliore manuale scientifico della storia ecclesiastica, dimostra la sua utilità (cfr. « Salesianum », 18 [1956] 1, pp. 194-195). Il testo si imporrà non solo agli studiosi, ma anche come base dell'insegnamento di storia ecclesiastica nei seminari e studentati teologici. La seconda edizione, che esce dopo neanche soli due anni, è aggiornata nella bibliografia e, in parte, anche riveduta nel testo e nelle note. È da augurarsi la sua più larga diffusione.

O. P.

HAJJAR P. JOSEPH, *L'apostolat des missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines.* Jerusalem, Ed. « Habesch », 1956, in-8°, pp. 48.

Il breve studio che ci offre l'A. « è il frutto del confronto fatto tra le direttive date già da secoli dalla Santa Sede di Roma e la pratica secolare che vi si oppone » (p. 3).

Questo confronto, chiaro seppur breve, l'A. chiude con l'*Orientalium dignitas* di Leone XIII del 30 novembre 1893, constatandone non minor oblio nella pratica da parte dei missionari latini.

Eppure, « la regola d'oro » d'un vero missionario cattolico è « l'adattamento e l'assimilazione » di tutti i valori culturali e religiosi, all'ambiente in cui egli lavora (p. 45).

È da augurarsi che la recentissima codificazione del diritto orientale con la Lettera Apostolica di Pio XII del 15 agosto 1957 (*A.A.S.*, vol. 49, n. 9), la quale riguarda proprio questo problema, abbia piena osservanza a vantaggio della diffusione della vera Chiesa.

ST. K.

COLIN P. LUDOVICO, *Il libro dei Superiori.* Torino, Marietti, 1956, pp. 290.

I libri di P. Colin, Redentorista, sono ormai molto noti, e dispensano dalla presentazione dell'Autore.

Questo volume, che tratta uno dei temi più gravi della vita sociale e religiosa, ha il pregio di un equilibrio non comune e il vantaggio di saper ridurre in forma semplice una problematica vasta e quanto mai difficile.

Chi ha letto il grosso volume del Ronsin: *Pour mieux gouverner*, ne è uscito spaventato e con idee non certo chiare.

Chi legge il presente volume riporta l'impressione di una grande esperienza unita a una grande semplicità, e ne esce col desiderio di adeguarsi il più possibile a questa missione alta e difficile.

Questo dovrebbe essere il libro di lettura spirituale privata di tutti i Superiori. Se ogni giorno ne leggessero qualche pagina, la vita religiosa rifiorirebbe in molte case e i sudditi imparerebbero a stimare e ad amare di più i rappresentanti di Dio sulla terra.

E. V.

Un Certosino, *Parola di Dio e vita divina*. Firenze, Edizioni di Spiritualità, 1956, in-8°, pp. 190.

Sono tre operette distinte, che vengono presentate in questo volumetto, per illustrare la spiritualità certosina. Frutto di vita vissuta e di esperienza spirituale contemplativa, esse hanno il sapore delle origini e sono quanto mai atte alle anime che amano una vita raccolta di semplicità e di unione con Dio.

Il tono semplice e scarno non deve far pensare ad opera superficiale, ma è piuttosto riflesso dello spirito certosino, che si esprime in ogni pagina, anche se solo talora riesce a sedurre e ad entusiasmare. L'opera è simile al canto della Certosa, che sembra fatto a bella posta per contenere certi slanci dell'animo, convogliandoli nella semplicità della preghiera liturgica e nella fedeltà al dovere quotidiano.

E. V.

Face a Dieu. Roma, Benedettine di Priscilla, 1956, in-8°, pp. 188.

È la prima di cinque opere postume del Certosino, autore di *Silence cartusien*, *Voix cartusienne* e *Harmonie cartusienne*.

È divisa in quattro parti, che però tutte trattano della preghiera, di quest'intima unione dell'anima con Dio, che trova sempre accenti nuovi nella ripetizione incessante delle lodi divine.

Sono meditazioni, contemplazioni, considerazioni d'un'anima contemplativa, atte quanto mai a nutrimento vitale di anime ben disposte, nei momenti di quiete e di elevazione, quando si sente la nostalgia dell'eternità.

C'è da ringraziare chi ha avuto la cura di conservare tali accenti e di farli pubblicare affinchè non andassero perduti.

E. V.

Colin P. Ludovico, C. SS. R., *Gesù Nostro modello*, pp. 286; *Maria prima religiosa di Dio*, pp. 241; *Tendenza alla perfezione*, pp. 243; *Pregare*, pp. 322; *Alle sorgenti della carità*, pp. 249. Torino, Ed. Marietti.

Il P. Colin è molto noto nel campo della dottrina spirituale e ascetica ed ha il merito di avere offerto con vari volumi luminosi ed accessibili, un solido cibo spirituale alle anime desiderose di raggiungere la perfezione cristiana e religiosa. Questi che presentiamo sono un saggio eloquente delle doti che distinguono l'illustre Autore: sicurezza e ricchezza di dottrina, esposta in uno stile facile ed attraente, che si presta molto bene per la lettura formativa, personale e pubblica.

Gli argomenti toccati in questi cinque volumi sono di somma importanza e si integrano, in modo da offrire un piano sostanzialmente completo di vita spirituale.

Proposti infatti i sublimi modelli della perfezione cristiana e religiosa, Gesù e la Vergine, il lettore è invitato a realizzare la volontà di perfezione, tendendovi in modo costante ed efficace, mediante la pratica delle varie forme di preghiera e l'esercizio della carità.

Ne salutiamo quindi con piacere l'edizione italiana, approntata dalla benemerita Casa Editrice Marietti, per moltiplicarne i frutti benefici.

D. B.

Dall'alba al tramonto. Alba, Ed. Paoline, 1956, in-8°, pp. 204.

In questa elegante pubblicazione si trova la spiegazione della Dottrina Cristiana per ragazzi, secondo il testo di Don Emanuele Alessandria, con artistiche illustrazioni a colori del pittore Fernando Monzio Compagnoni. Il volume è destinato ad entrare in tutte le famiglie, come utile sussidio per la formazione cristiana dell'infanzia e serve pure ai catechisti, che vi trovano un saggio pratico di trattazione catechistica ai fanciulli.

D. B.

Maria e la Chiesa del silenzio, a cura di Accademia Mariana Internazionale. Roma, Via Merulana 124, 1957, pp. XII-134.

In smagliante veste tipografica e ricchezza di documentazione illustrata, viene descritto il culto mariano nelle sue più caratteristiche manifestazioni delle nazioni, che compongono la Chiesa del silenzio.

Sono pagine commoventi, le quali, mentre offrono preziose notizie circa lo svi-

luppo del culto verso la Patrona e Ausiliatrice della Chiesa, ravvivano la speranza di vedere presto trionfare, anche in quelle terre amate da Maria, la pace di Cristo nel Regno di Cristo.

D. B.

PILLA EUGENIO, *Il Santo*, 2ª edizione riveduta ed ampliata. Padova, Ed. Antoniana, 1956, in-8°, pp. 232.

« Vivere sulla terra senza vivere da santo è la più imperdonabile stoltezza ». Perciò l'Autore di questa agile biografia presente S. Antonio da Padova sotto una giusta luce di verità e di imitabilità, per risvegliare in ogni lettore il desiderio delle altezze.

D. B.

ALAGIANI P., S. I., *Le mie prigioni nel paradiso sovietico*. Coll. « Tempi e figure », 15. Roma, Ed. Paoline, 1956, in-8°, pagine 390.

L'A. di origine armena ma naturalizzato italiano ci racconta in questo libro la sua vita davvero « crepuscolare » nelle prigioni sovietiche. La sua testimonianza è commovente e offre abbondante materia di meditazione.

ST. K.

MASI DONATO, *Vita di Mons. Carlo Gregorio M. Grasso O. S. B., Arcivescovo Primate di Salerno, Amministratore perpetuo di Acerno, già Abbate ordinario di Montevergine*. Salerno, Ed. Scuola Arti grafiche - Orfanotrofio Umberto I, 1954, in-8°, pp. 639.

Segnaliamo al pubblico una bella biografia del vescovo zelante e monaco, morto in concetto di santità nel 1929. Colpisce specialmente la ricchezza della vita interiore del monaco-vescovo, il suo spirito di penitenza e di preghiera che sostenne la sua più svariata attività. Il valore dell'opera sta nel materiale documentario, largamente citato, che rievoca da sè la figura di Mons. Grasso.

O. P.

FOLLEREAU RAOUL, *Donnez-moi deux bombardiers...* Paris, Ordre de la Charité, 46, rue du Général Delestraint, 1957, in-16°, pp. 60.

« Rinunciate ciascuno ad uno dei vostri aerei da bombardamento — scrive Raoul Follereau ai due Grandi — e noi potremo curare tutti i lebbrosi del mondo ».

Questa frase dice tutto il contenuto del libro, che dovrebbe avere la massima diffusione, per il bene di questi infelici e per una seria riflessione di tutti quanti si interessano al bene dell'umanità.

La testimonianza del generale Weygand dell'Accademia francese, riportata al termine del volumetto, è, a questo proposito, quanto mai significativa.

E. V.

Indice dell'Annata

ARTICOLI

COMPOSTA D.: *La « moralis facultas » nel sistema giuridico di Francesco Suarez* (2ª ed ultima puntata), pag. 3.
— *Oggetto e aspetti della prova dell'esistenza del Motore Immobile nel libro XII della Metafisica*, pag. 618.
FAVALE A.: *Teofilo d'Alessandria* (3ª puntata), pag. 34.
— *Teofilo d'Alessandria* (4ª puntata), pagina 215.
— *Teofilo d'Alessandria* (5ª ed ultima puntata), pag. 452.
JAVIERRE A. Mª: *¿Es « apostólica » la primera « diadoché » de la patrística?* (2ª puntata), pag. 83.
— *Los « ellógimoi andres » de la Iª Clementis y la sucesión apostólica* (3ª puntata), pag. 420.
— *Alcance del testimonio clementino en favor de la sucesión apostólica* (4ª ed ultima puntata), pag. 559.
LADRILLE G.: *À propos de l'existentialisme de M. Nicola Abbagnano*, pag. 383.
STELLA P.: *Teologi e teologia nelle « reprobationes » di Bernardo d'Auvergne ai quodlibeti di Goffredo di Fontaines*, pagina 171.
— *Una questione inedita di Pietro da Palude sulla unicità della forma nel sinolo ilemorfico*, pag. 590.

NOTE E COMUNICAZIONI

CANTONE C.: *A proposito di un recente manuale di teologia dogmatica*, pag. 273.
GRIVEC FR.: *De mysterio Ecclesiae (Quaestiones selectae)*, pag. 635.
MATTAI G.: *Linee di un umanesimo economico nel pensiero tomista*, pag. 114.
MIANO V.: *Uomo ed essere in due recenti scritti di M. F. Sciacca*, pag. 487.
STELLA P.: *La « Miscellanea lombardiana »*, pag. 665.
VALENTINI E.: *Il secondo Congresso mondiale dell'apostolato dei laici*, pag. 658.

ANALECTA SALESIANA

VALENTINI E.: *Don Bosco e l'apostolato della stampa*, pag. 280.
— *Don Ceria scrittore*, pag. 309.

RECENSIONI

Acad. Mariana Intern.: *Virgo Immaculata;* D. Bertetto, pag. 529.
ACCAME S.: *Problemi di storia greca*, pagina 166.
ACQUA M.: *Quo vadis, Papini? (Risposta a « Il Diavolo »)*; G. Quadrio, pag. 523.
ALSZEGHY Z.: *Nova creatura: la nozione della Grazia nei commentatori medievali di San Paolo;* N. Camilleri, pag. 354.
AMBROSETTI G.: *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio;* D. Composta, pag. 364.
ANDRONICO D.: *Nebbia attorno al Sole;* R. Oberosler, pag. 691.
ASTORI G.: *Istruzioni al popolo;* G. Pace, pag. 342.
Atti del Congresso internazionale di Filosofia « Antonio Rosmini » (a cura di M. F. SCIACCA); G. Mattai, pag. 545.
Atti della XXIX Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia; G. Mattai, pag. 549.
AUBRY J.: *Le Saint-Esprit et notre vie spirituelle;* E. Valentini, pag. 142.
AUTORI VARI: *Mystische Theologie*, III. Band; E. Valentini, pag. 686.
BARGONI M.: *La missione di Mamma Margherita;* D. Bertetto, pag. 139.
BARTMANN B.: *Manuale di Teologia dogmatica* (vol. I, a cura di N. BUSSI); G. Quadrio, pag. 525.

BEAU DE LOMERIE E.: *L'Église et l'État. Un problème permanent;* E. Fogliasso, pag. 538.
BELLIA S.: *Chiesa e Stato nel pensiero di L. Sturzo;* E. Fogliasso, pag. 539.
BERNINI G.: *Le preghiere penitenziali del Salterio. Contributo alla teologia dell'A. T.;* G. G. Gamba, pag. 518.
BERTETTO D.: *Maria e i Protestanti;* G. Quadrio, pag. 675.
— *Sacerdozio cattolico e Sacramento dell'Ordine;* G. Quadrio, pag. 672.
BERTI C. M.: *Methodologiae theologicae elementa;* G. Quadrio, pag. 693.
BESTE U.: *Introductio in Codicem;* A. Cuva, pag. 370.
Bibliografia filosofica italiana dal 1900 al 1950 (vol. IV: U - Z); L. Bogliolo, pagina 153.
BIOT R. - DUFOUR F. M.: *Che pensi di fare nella vita?;* M. Viglietti, pag. 165.
BOTTINI P. M. e Ist. Teol. (Chieri): *Catechismo di Pio X commentato con fatti, detti, sogni e scritti di San Giovanni Bosco.* Voll. 3: *Il Credo - I Comandamenti - I Sacramenti e l'Orazione;* G. Braghiroli, pag. 148.
BRESSAN G.: *Samuele;* N. M. Loss, pagina 356.
BRUNHES G.: *La ragionevolezza della fede;* G. Quadrio, pag. 669.
BUGNINI A. - BRAGA C.: *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus;* A. Cuva, pag. 136.
CAMPANELLA T.: *Magia e Grazia.* Inediti: *Theologicorum Liber XIV* (a cura di R. AMERIO); N. Camilleri, pag. 672.
CANZIANI L. M.: *La Madonna nella vita e nell'insegnamento di Pio XII;* D. Bertetto, pag. 142.
CARRANZA A. R.: *Ozanam e i suoi contemporanei;* G. M., pag. 353.
« *Carriere di oggi e di domani* »; M. Viglietti, pag. 165.
CASTELLINO G.: *Il libro dei Salmi;* N. M. Loss, pag. 147.
CASTILLO LARA R.: *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio;* G. Braghiroli, pag. 158.
CATTANI DE MENASCE G.: *Saggi di analisi dell'atto morale;* G. Mattai, pag. 367.
CAYETANO B.: *El Derecho Público de la Iglesia en la Argentina.* Vol. I: *El Estado católico. Constitución y poderes de la Iglesia;* Vol. II: *Relaciones entre la Iglesia y el Estado;* E. Fogliasso, pagina 372.
CECCHELLI C.: *Mater Christi* (4 volumi); D. Bertetto, pag. 140.
CELIER L.: *Frédéric Ozanam;* G. M., pagina 353.
CERFAUX L.: *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église;* G. G. Gamba, pag. 519.
CHANSON A.: *Per meglio confessare;* E. Valentini, pag. 345.
CIAPPI L.: *La predestinazione;* D. Bertetto, pag. 530.
CLAUDEL P.: *Tre Figure sante per il tempo moderno;* N. Camilleri, pag. 133.
COLIN L.: *Il Comandamento nuovo;* N. Camilleri, pag. 358.
Collana di cultura economica e amministrativa (diretta dal Prof. A. TRINCHERI); A. Ellena, pag. 549.
CORTE N.: *Satan l'adversaire;* G. Quadrio, pag. 524.
COTTA S.: *Il concetto di legge nella « Summa Theologica » di San Tommaso d'Aquino;* D. Composta, pag. 363.
CRISTIANI CH.: *Brève histoire des hérésies;* O. Prerovsky, pag. 685.
CULLMANN O.: *Dieu et César (Le procès de Jésus - Saint Paul et l'Autorité - L'Apocalypse et l'État totalitaire);* N. Camilleri, pag. 678.
— *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?;* N. Camilleri, pag. 679.
DAL SASSO J.: *Liturgia sacerdotalis fontibus liturgicis presse inhaerens;* A. Cuva, pag. 137.
DANIELOU J.: *Saggio sul mistero della storia;* N. Camilleri, pag. 681.
DAUJAT J.: *La Grace et nous chrétiens;* N. Camilleri, pag. 512.
DE GREEFF E.: *Anime criminali;* M. Gutiérrez, pag. 164.
DE ROSA G.: *Giuseppe Sacchetti e l'opera dei Congressi;* G. Mattai, pag. 548.
DEL PÁRAMO S.: *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura;* D. Bertetto, pag. 528.
DEL VECCHIO G.: *Il diritto internazionale e il problema della pace;* G. Mattai, pagina 161.
DEMAL W.: *Psicologia pastorale pratica;* N. Camilleri, pag. 515.
DIDIER G.: *Désintéressément du chrétien: la rétribution dans la morale de Saint Paul;* N. Camilleri, pag. 507.
Discorsi e Radiomessaggi di S. S. Pio XII (vol. XVII); D. Bertetto, pag. 144.
Dizionario di Economia politica (a cura di C. NAPOLEONI); A. Ellena, pag. 550.
Dizionario pratico di Liturgia Romana (diretto da R. LESAGE - Ed. ital.); A Cuva, pag. 134.
Doctrina pontificia. IV: *Documentos marianos* (Edición preparada por el P. H. MARIN); G. Quadrio, pag. 145.
DORDETT A.: *Der geistliche Charakter der*

kirchlichen Gerichtsbarkeit; R. Castillo Lara, pag. 534.
ECO U.: *Il problema estetico in San Tommaso;* G. Mattai, pag. 366.
Enchiridion Biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia, auctoritate Pontificiae Commissionis de Re Biblica edita; N. M. Loss, pag. 351.
Esigenze cristiane della cultura moderna (Raccolta di lezioni tenute da vari collaboratori); N. Camilleri, pag. 530.
ETCHEVERRY A.: *Le conflit des humanismes;* V. Miano, pag. 150.
FANFANI A.: *Summula sociale;* G. Mattai, pag. 372.
FISCHL J.: *Geschichte der Philosophie,* I-V. B.; A. Heimler, pag. 698.
FOIX P.: *L'influsso del carattere sulla scrittura;* M. Viglietti, pag. 166.
GABRIELE (P.) DI S. M. MADDALENA: *Intimità divina. Meditazioni sulla vita interiore per tutti i giorni dell'anno;* S. Maggio, pag. 129.
GALLOIS G. (Suor): *La vita del piccolo San Placido;* G. Braghiroli, pag. 343.
GARCIA AB ORBISO T.: *Praelectiones exegeticae de Novo Testamento.* I: *Evangelia;* G. G. Gamba, pag. 349.
GEROLAMO (P.) DA MILANO - GIAROLA A.: *Un problema risolto (Moralità e possibilità mediche della continenza periodica);* T. Lupo, pag. 338.
GIACON C.: *La causalità nel razionalismo moderno: Cartesio - Spinoza - Malebranche - Leibniz;* G. G., pag. 365.
GIANMARIA (P.) DA SPIRANO: *Dies irae: cammino di speranza;* N. Camilleri, pag. 692.
GIORDANI I.: *Le Encicliche sociali dei Papi, da Pio IX a Pio XII (1864-1956);* G. Mattai, pag. 373.
GIORDANI R.: *Il transistenzialismo;* L. Bogliolo, pag. 152.
GOBRY I.: *Les niveaux de la vie morale;* G. Mattai, pag. 533.
GOELZ B.: *Paedagogiae christianae elementa;* P. Gianola, pag. 161.
GOETTLER J.: *Pedagogía sistemática* (Trad. española); P. Gianola, pag. 161.
GRÉGOIRE F.: *L'Au-delà;* N. Camilleri, pagina 676.
GRISON M.: *Problèmes des origines: l'Univers - les Vivants - l'Homme;* G. Quadrio, pag. 339.
GUARIGLIA G.: *Il messianismo russo;* G. M., pag. 353.
GUTZWILLER R. - STIERLI I. - RAHNER H. - RAHNER K.: *Cor Salvatoris;* D. Bertetto, pag. 528.
HAYEN A.: *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église;* L. Bogliolo, pag. 366.
HOHM A.: *Il ponte di Dio;* G. Quadrio, pag. 689.
« *Homo faber* »; M. Viglietti, pag. 166.
HUOT D. M.: *Bonorum temporalium apud Religiones administratio ordinaria et extraordinaria;* U. Olivero, pag. 540.
Il Card. Newman nei suoi scritti (a cura di G. REGINA); N. Camilleri, pag. 133.
Il Libro delle Ore; A. Cuva, pag. 359.
Il Magistero eucaristico di Pio XII (a cura di D. BERTETTO); G. Quadrio, pag. 677.
Il Magistero mariano di Pio XII (a cura di D. BERTETTO); G. Quadrio, pag. 144.
Il Simbolo (a cura di G. ROSSI, con la collaborazione di vari autori). Vol. XII: *L'Immacolata Concezione;* D. Bertetto, pag. 139.
— Vol. XIV: *Il suo regno non avrà fine;* N. Camilleri, pag. 676.
Indice delle materie contenute nei primi volumi dei Discorsi e Radiomessaggi di S. S. Pio XII (2 marzo 1939 - 1° marzo 1954); D. Bertetto, pag. 530.
IRIBARREN M.: *I Grandi davanti alla morte;* N. Camilleri, pag. 690.
Ist. di Studi Filos. (Roma): *Bibliografia ragionata delle Riviste filosofiche italiane dal 1900 al 1955* (a cura di E. ZAMPETTI); L. Bogliolo, pag. 153.
JASPERS K.: *Descartes und die Philosophie;* ID.: *Existenzphilosophie;* G. G., pag. 365.
JOLY E.: *Qu'est-ce que croire?;* G. Quadrio, pag. 670.
JUNGMANN G. A.: *Catechetica;* G. Pace, pag. 138.
— *La Santa Messa come offerta della comunità cristiana;* D. Bertetto, pag. 346.
KELSEN H.: *La teoria comunista del diritto;* D. Composta, pag. 368.
KILIAN J. H.: *Methods of Prayer in the Directory of the Carmelite Reform of Touraine;* N. Camilleri, pag. 521.
KOROLEVSKIJ C.: *Liturgie en langue vivante;* St. Kahnè, pag. 685.
L'Aldilà (a cura di A. PIOLANTI, con la collaborazione di vari autori); N. Camilleri, pag. 675.
L'histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité; A. Ellena, pagina 168.
La donna (Ed. ital. a cura di C. RANCHETTI); E. Fogliasso, pag. 531.
La Messe. Les chrétiens autour de l'autel (par Les Prêtres de la communauté sacerdotale de Saint Séverin); D. Bertetto, pag. 346.
La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem; N. M. Loss, pag. 350.
La sociologie urbaine; A. Ellena, pag. 168.

Laicismo e non-laicismo (Raccolta di saggi, discussioni ed esperienze di diversi); D. Composta, pag. 139.
LANDUCCI P. C.: *Cento problemi di fede;* N. Camilleri, pag. 354.
LANZA A. - PALAZZINI A.: *Theologia moralis.* Tomus II: *De Virtutibus in specie.* Pars I: *De Virtutibus theologicis ac de Religione;* G. Usseglio, pag. 360.
LAURENTIN R.: *Notre-Dame et la Messe au service de la paix du Christ;* D. Bertetto, pag. 346.
LAZZATI G.: *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli;* O. Prerovsky, pag. 684.
LEDRÉ CH.: *La Franc-Maçonnerie;* O. Prerovsky, pag. 683.
LERCARO G. (Card.): *A Messa, figlioli. Direttorio liturgico per la partecipazione attiva dei fedeli alla Santa Messa letta;* A. Cuva, pag. 137.
LEWIS C. S.: *Il problema della sofferenza;* N. Camilleri, pag. 688.
LHERMITTE J.: *Cervello e pensiero;* G. Dalla Nora, pag. 366.
Lui e... io (Diario intimo di G. BOSSIS); G. Braghiroli, pag. 690.
MAGNINO B.: *Storia del positivismo;* L. Bogliolo, pag. 151.
Manuale di predicazione per i Vangeli domenicali e festivi (sotto la direzione di G. B. GUZZETTI); D. Bertetto, pag. 527.
MARC A.: *Dialectique de l'agir;* G. Mattai, pag. 547.
MARCOZZI V.: *Le origini dell'uomo secondo la scienza, la filosofia e la religione;* G. Quadrio, pag. 339.
— *L'uomo nello spazio e nel tempo;* G. Dalla Nora, pag. 370.
MERTENS C.: *Iniziazione alla economia sociale;* G. Braghiroli, pag. 373.
MICHEL A.: *Enfants morts sans Baptême;* D. Bertetto, pag. 347.
MONDOLFO R.: *Alle origini della filosofia della cultura;* D. Composta, pag. 542.
Morale cristiana ed esigenze contemporanee (Raccolta di studi di vari autori); E. Fogliasso, pag. 531.
MORANO F.: *Religio Iesu Christi cum compendio;* G. Quadrio, pag. 670.
MOSCARELLA G.: *Il primato di Gesù Cristo sulla creazione nella luce dell'Immacolato Concepimento di Maria SS.;* D. Bertetto, pag. 348.
NÉDONCELLE M. - GIRAULT R.: *Ho incontrato il Dio vivente;* P. G., pag. 515.
Officium parvum Beatae Mariae Virginis; A. Cuva, pag. 360.
OMEZ R.: *Supranormal ou surnaturel?;* M. Viglietti, pag. 164.
OSSICINI A.: *Problemi di psicologia clinica;* M. M. Gutiérrez, pag. 700.
OTTAVIANO C.: *Metafisica dell'essere parziale;* L. Bogliolo, pag. 152.
PAGGIARO L.: *La ragionevolezza della fede;* N. Camilleri, pag. 509.
PASCAL B.: *Pensieri* (scelti, tradotti e commentati da R. BOFFA); N. Camilleri, pagina 131.
PAVESE R.: *La logica sintetica e la storia della filosofia;* D. Composta, pag. 544.
PELLEGRINO M.: *La letteratura greca cristiana,* pag. 139.
Pensieri religiosi di Vico Necchi (a cura di P. BONDIOLI); P. G., pag. 146.
PERNIOLA E.: *La Mariologia di San Germano, Patriarca di Costantinopoli;* D. Bertetto, pag. 347.
PIEMONTESE F.: *Introduzione alla metafisica classica;* L. Bogliolo, pag. 695.
— *Lezioni di filosofia dell'arte;* L. Bogliolo, pag. 694.
— *L'intelligenza nell'arte;* Luigi Bogliolo, pag. 696.
PIEPER J.: *Sulla Prudenza - Sulla Giustizia - Sulla Fortezza - Sulla Speranza - Otium e Culto;* N. Camilleri, pag. 673.
PILLA E.: *La Mamma di Gesù;* D. Bertetto, pag. 529.
PIOLANTI A.: *Corpo Mistico e Sacramenti;* D. Bertetto, pag. 348.
— *Il Mistero Eucaristico;* D. Bertetto, pag. 348.
PLÖCHL W. M.: *Geschichte des Kirchenrechts.* II. Band: *Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit;* A. M. Stickler, pag. 153.
Pontif. Univ. Ecl. de Salamanca: *El evolucionismo en filosofía y en teología;* G. Quadrio, pag. 340.
PONZIO: *Vita e martirio di San Cipriano.*
— POSSIDIO: *Vita di Sant'Agostino* (Introduzione, testo critico, versione e note di M. PELLEGRINO); S. Maggio, pag. 131.
« *Problemi umani* » (Rivista bimestrale di « Relazioni umane »); A. Ellena, p. 374.
PRÜMM K.: *Il Cristianesimo come novità di vita;* D. Bertetto, pag. 528.
QUOIST M.: *Preghiere;* E. Valentini, p. 693.
RAVASI L. R.: *De Vocatione religiosa et sacerdotali;* E. Valentini, pag. 689.
REGNIER J.: *Il senso del peccato;* D. G. U., pag. 361.
RIGHETTI M.: *Storia liturgica.* Vol. II: *L'anno liturgico e il Breviario;* A. Cuva, pag. 135.
— *Storia liturgica.* Vol. III: *L'Eucarestia (Sacrificio e Sacramento);* A. Cuva, pag. 344.

ROE A.: *The psychology of occupations;* M. Viglietti, pag. 164.
ROSCHINI G. M.: *La Biblioteca Mariana Pio XII;* D. Bertetto, pag. 347.
ROSSI E.: *Il pensiero politico di Jacques Maritain;* G. Mattai, pag. 546.
ROSSI G.: *Il Cardinal Ferrari;* S. Maggio, pag. 130.
RUMNEY J. - MAYER I.: *Sociologia. La scienza della società;* G. Mattai, pag. 549.
Sacra Congr. dei Sem. e delle Univ. degli Studi: *La direzione spirituale nei Seminari;* E. Valentini, pag. 687.
SALMON P.: *Étude sur les insignes du Pontife dans le rit romain. Histoire et liturgie;* A. Cuva, pag. 136.
SANCIPRIANO M.: *L'evoluzione ideale: fenomenologia pura e teoria dell'evoluzione;* N. Camilleri, pag. 671.
SANTUCCI L.: *L'angelo di Caino;* E. Valentini, pag. 345.
SCIACCA M. F.: *La filosofía y el concepto de filosofía* (Traducción del italiano de D. LAGMANOVICH); O. N. Derisi, p. 149.
Secoli sul mondo (a cura di G. RINALDI); N. M. Loss, pag. 362.
SILVA E.: *Marcelino Menéndez Pelayo* (1856-1956). *Exposição bibliográfica retrospectiva;* J. M. Sánchez-Ruiz, p. 548.
SODANO A.: *I beni terreni nella vita dei giusti secondo San Giovanni Crisostomo;* N. Camilleri, pag. 692.
SOLMI A.: *Tre maestri del cinema: C. T. Dreyer, Charlie Chaplin, René Clair;* P. Gianola, pag. 163.
SPADA P.: *Spes nostra;* D. Bertetto, p. 142.
SPIAZZI R.: *Fondamenti teologici della pastorale;* D. Bertetto, pag. 528.
ŠPIDLIK TH.: *Joseph de Volokolamsk;* St. Kahnè, pag. 685.
STACUL P.: *Il cardinale Pileo da Prata;* O. Prerovsky, pag. 682.
STEINMANN J.: *La critique devant la Bible;* G. G. Gamba, pag. 532.
STRAMPELLI B. - MAGGIORE L. - BIETTI G. B.- CARAMAZZA F. - GIANNANTONI C. - SANTONASTASO A.: *Il cieco nato;* N. P., pag. 352.
STRÄTER P.: *Mariologia.* Vol. II: *Maria nel dogma;* D. Bertetto, pag. 530.
Studia Gratiana (curantibus J. FORCHIELLI-A. M. STICKLER, vol. III); A. M. Stickler, pag. 156.
Teologia del Sacro Cuore; D. Bertetto, pag. 528.
THIBON G.: *Crisi moderna dell'amore;* G. Quadrio, pag. 512.
THIVOLIER P.: *L'uomo e il suo destino;* G. Quadrio, pag. 520.
THURSTON H.: *Fenomeni fisici del misticismo;* N. Camilleri, pag. 522.
— *Spiriti e spettri* (a cura di J. H. CREHAN); E. Valentini, pag. 141.
TITONE R.: *« Vino nuovo e Otri vecchi». Spigolature dal Vangelo di San Matteo;* G. G. Gamba, pag. 350.
TOMÁS (Fr.) DE LA CRUZ: *El amor y su fundamento ontológico según santo Tomás;* J. M. Sánchez-Ruiz, pag. 544.
TORRE J.: *Processus matrimonialis;* G. J. Sesto, pag. 158.
TOTTING DE OYTA H.: *Quaestio de Sacra Scriptura et de veritatibus catholicis;* G. G. Gamba, pag. 513.
TRIMELONI L.: *Tesoro d'indulgenze. Manuale pratico per il loro acquisto;* A. Cuva, pag. 134.
UNESCO: *Copyright Laws and Treaties of the World;* A. Ellena, pag. 371.
VALENSIN A. - HUBY G.: *Vangelo secondo San Luca* (Trad. di U. MASSI); G. G. Gamba, pag. 141.
VAN DER MEER P.: *Uomini e Dio;* N. Camilleri, pag. 688.
VAN ROO W. A.: *Grace and original justice according to St. Thomas;* G. Quadrio, pag. 355.
VANHOUETTE M.: *La méthode ontologique de Platon;* D. Composta, pag. 542.
VECCHI A.: *Il rovesciamento dell'escatologismo;* G. Quadrio, pag. 520.
VERRIELE A.: *Il soprannaturale in noi e il peccato originale;* G. Quadrio, pag. 526.
VOLPI I.: *Comunione e salvezza in Sant'Agostino;* D. Bertetto, pag. 527.
WALDO D.: *Political science in the United States of America;* A. Ellena, pag. 167.
WHITE M.: *La rivolta contro il formalismo;* G. Mattai, pag. 699.
ZAVALLONI R.: *La psicologia clinica nello studio del ragazzo;* M. M. Gutiérrez, pag. 700.
ZEDDA S.: *Prima lettura di San Paolo;* U. Gallizia, pag. 358.
ZUBEK TH. J.: *The Church of Silence in Slovakia;* M. St. Ďurica, pag. 143.

SEGNALAZIONI

Accad. Mariana Intern.: *Maria e la Chiesa del silenzio;* D. B., pag. 704.
ALAGIANI P.: *Le mie prigioni nel paradiso sovietico;* St. K., pag. 705.
BIHLMEYER K. - TÜCHLE H.: *Storia della Chiesa.* Vol. I: *L'antichità cristiana* (Ed. ital. a cura di I. ROGGER); O. P., pag. 703.
CACCIATORE P. G.: *Il Domma;* E. V., pagina 702.

COLIN L.: *Gesù nostro modello - Maria prima religiosa di Dio - Tendenza alla perfezione - Pregare - Alle sorgenti della carità;* D. B., pag. 704.
— *Il libro dei Superiori;* E. V., pag. 703.
Dall'alba al tramonto; D. B., pag. 704.
Discorsi e Radiomessaggi di S. S. Pio XII. Vol. XVIII, Diciottesimo anno di pontificato (2 marzo 1956 - 1° marzo 1957); D. B., pag. 702.
Encicliche, Allocuzioni e Messaggi sociali di Leone XIII, Pio XI e Pio XII (con introd. di F. VICO); D. B., pag. 702.
Face à Dieu; E. V., pag. 704.
FOLLEREAU R.: *Donnez-moi deux bombardiers...;* E. V., pag. 705.
HAJJAR J.: *L'apostolat des missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines;* St. K., pag. 703.
MASI D.: *Vita di Mons. Carlo Gregorio M. Grasso O. S. B., Arcivescovo Primate di Salerno, Amministratore perpetuo di Acerno, già Abbate ordinario di Montevergine;* O. P., pag. 705.
MERTENS H.: *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques: Matthieu XI, 25-30 - Luc. X, 21-22;* G. G., pag. 703.
PARENTE - PIOLANTI - GAROFALO: *Dizionario di Teologia dommatica;* D. B., pag. 702.
PILLA E.: *Il Santo;* D. B., pag. 705.
Un Certosino: *Parola di Dio e vita divina;* E. V., pag. 704.

OPERE DEL PROF. D. DOMENICO BERTETTO

Claudio di Syssel e il Tractatus de Triplici statu viatoris - Un maestro di vita spirituale e pastorale all'inizio del '500. Torino, S. E. I., 1943, pp. 46.

La Chiesa di Gesù Cristo - Torino, L. D. C., 1945, pp. 318.

Maggio di un'anima: il chierico salesiano Renato Pozza - Torino, L. D. C., 1946, pp. 380.

Il mistero di Dio - 2. ed. Torino, L. D. C., 1947, pp. 231.

La rivelazione basilare - La Trinità - Torino, S. E. I., 1947, pp. 106.

Il significato e le prove del titolo «Maria Auxilium Christianorum» - Torino, L. D. C., 1948, pp. 47.

Ai giovani. Rifletti ed opera - impara ed opera - Torino L. D. C., 1949.

Note sulla causalità sacramentaria presso i teologi cattolici moderni - Torino, S. E. I., 1949, pp. 69.

Ecco tua Madre! - Istruzioni Mariane con esempi per il mese di maggio e le feste liturgiche in onore di Maria Santissima. Torino, L. D. C., 1950, pp. 278.

Maria corredentrice - La cooperazione prossima e immediata di Maria alla redenzione cristiana. Alba, Ed. Paoline, 1951, pp. 144.

La preghiera secondo l'insegnamento di S. Tommaso - Alba, Ed. Paoline, 1951, pp. 200.

Il mistero della colpa - La natura, le cause e i rimedi della colpa secondo l'insegnamento di S. Tommaso. Alba, Ed. Paoline, 1952, pp. 265.

Maria Immacolata - Il domma della concezione immacolata di Maria nel centenario della sua definizione. Roma, Ed. Paoline, 1953, pp. 305.

Continua a pag. seguente

Le prove del domma dell'Immacolata Concezione negli atti preparatori alla definizione e nel magistero pontificio - Torino, S. E. I., 1954, pp. 39.

San Giovanni Bosco maestro e guida del sacerdote - Torino, L. D. C., 1954, pp. 444.

San Giovanni Bosco - Meditazioni per la novena, le commemorazioni mensili e la formazione salesiana. Chieri - Villa Moglia, Salesiani, 1955, pp. 210.

L'Immacolata e San Giovanni Bosco - Torino, S. E. I., 1955, pp. 117.

Maria nel domma cattolico - Trattato di mariologia. 2. ed. riveduta e ampliata. Torino, S. E. I., 1955, pp. 724.

Maria Regina - Torino, Berutti & C., 1955, pp. 60.

Maria Immacolata Ausiliatrice - Meditazioni per le ricorrenze mariane dell'anno liturgico. Chieri - Villa Moglia, Salesiani, 1956, pp. 444.

La morte e l'assunzione di Maria nel Magistero di Pio XII - Torino, S. E. I., 1956, pp. 20.

Sacerdozio cattolico e Sacramento dell'Ordine - Alba, Ed. Paoline, 1956, pp. 165.

Il Magistero mariano di Pio XII - Roma, Ed. Paoline, 1956, pp. 1015.

Maria e i protestanti - Roma, Desclée & C., 1957, pp. 282.

San Francesco di Sales - Meditazioni tratte dalle sue opere. 2 voll. Torino, L. D. C., 1957.

Il Magistero eucaristico di Pio XII - Edizione italiana di tutti i documenti eucaristici di Sua Santità Pio XII con Introduzione, Sintesi dottrinale e Indici. Torino, S. E. I., 1957, pp. 616.

Santa Maria D. Mazzarello - Meditazioni per la novena, le commemorazioni mensili e la formazione religiosa. Torino, Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, 1957, pp. 235.

Libri ricevuti

AGUILERA P. CÉSAR, *Menendez Pelayo. Perfil espiritual.* — Santander, 1956, in-8°, pp. 147, P.tas 40.

ALBANESE GIOVANNI, *Così disse Gesù.* — Assisi, Ed. Pro Civitate Christiana, 1957, in-16°, pp. 207, L. 400.

BANCHETTI SILVESTRO, *Il significato morale dell'estetica Vichiana.* — Milano, Ed. Marzorati, 1957, in-8°, pp. 128, L. 900.

BRUNO CAYETANO, S. D. B., *Para una reforma católica de la Constitución Argentina* (3ª ed.). Cuadernos Didácticos Didascalia. — Rosario, Editorial « Apis », 1957, in-8°, pp. 60.

CACCIATORE P. G., C. SS. R., *Il Domma.* — Roma, Ed. Presbyterium, 1957, in-16°, pagine 110, L. 500.

CAMPANELLA TOMMASO, *Magia e Grazia.* Inediti: *Theologicorum.* Liber XIV. Testo critico e traduzione a cura di Romano Amerio. Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano. Serie II, n. 5. — Roma, Fratelli Bocca Ed., 1957, in-8°, pp. 260.

CICINATO DANTE, *Istanze estrasoggettive umanistiche ed assiologiche del mio realismo.* — Palmi, Ed. « Ricerche filosofiche », 1957, in-8°, pp. III-80, L. 500.

DAUPHIN-MEUNIER, *L'Église et les structures économiques du monde.* Encycl. du cath. au XXème siècle: « Je sais - je crois ». — Paris, Ed. Fayard, 1957, in-16°, pp. 142, Frs. 300.

DE LA HOZ FRANCISCO, S. D. B., *Florecillas de Don Bosco, recogidas en el jardin salesiano de « Memorie Biografiche ».* — Sevilla, Ed. de Maria Auxiliadora, 1957, in-16°, pp. 214, P.tas 30.

DELBRÊL M., *Ville marxiste terre de mission.* Coll. « Rencontres », 50. — Paris, Ed. du Cerf, 1957, in-8°, pp. 240.

DEVESCOVI P. URBANO, O. F. M., *L'alleanza nell'Esateuco,* Studio di Teologia Biblica dell'Antico Testamento. — Macao (Cina), St. Joseph Seminary, 1957, in-8°, pagine XXI-272, Doll. U. S. A. 2.00.

DIDIER DE CRÉ, O. F. M. Cap., *Notre-Dame de la Trinité.* Méditations théologiques. I: *Le grand vocable.* — Blois, Libr. Mariale et franciscaine, 1957, in-8°, pp. 354.

Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII. Vol. XIII. Diciottesimo anno di pontificato (2 marzo 1956 - 1° marzo 1957). — Tip. Poligl. Vaticana, 1957, in-8°, pagine XVI-905, L. 3000.

Dizionario di teologia dommatica, a cura di PIETRO PARENTE, ANTONIO PIOLANTI e SALVATORE GAROFALO. 4ª ed. riveduta e ampliata. — Roma, Ed. Studium, 1957, in-8°, pp. XXII-460, L. 3000.

Dizionario di teologia morale, diretto da FRANCESCO ROBERTI. 2ª ed. riveduta ed ampliata. — Roma, Ed. Studium, 1957, in-8°, pp. XXXI-1618, L. 7000.

Encicliche, allocuzioni e messaggi sociali di Leone XIII, Pio XI e Pio XII. Terza edizione rinnovata, con introduzione di Francesco Vito. — Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1957, in-8°, pp. VI-314, L. 1200.

Estado actual de los estudios de Teología espiritual. Obra en colaboración de varios especialistas. Trabajos del I Congreso de Espiritualidad. Pontificia Universidad Eclesiastica Salamanca. — Barcelona, Ed. Juan Flors, 1957, in-8°, pp. VIII-660.

FAUVET JEAN, *Masse giovanili. Mezzi collettivi d'educazione per gruppi di ragazzi.* Collana « Edificare ». — Milano, Ed. Ancora, 1957, in-16°, pp. 271, L. 600.

FERRABINO ALDO, *Storia dell'uomo avanti e dopo Cristo.* — Assisi, Ed. Pro Civitate Christiana, 1957, in-8°, pp. 187, L. 500.

FOLLEREAU RAOUL, *Donnez-moi deux bombardiers...* — Paris, Ordre de la charité, 1957, in-16°, pp. 60.

GERARDO DIEGO, *Menendez Pelayo en la historia literaria.* — Santander, 1956, in-8°, pp. 49, P.tas 20.

GIANMARIA DA SPIRANO, Cap., *Dies Irae. Cammino di speranza.* — Milano, Ed. « Lux de luce », 1957, in-8°, pp. 174, L. 500.

GILI GAYA SAMUEL, *Sobre la « Historia de las ideas estéticas en España », de Menéndez Pelayo.* — Santander, 1956, in-8°, pp. 30, P.tas 15.

GORÉ JEANNE-LYDIE, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources.* — Paris, Presses Universitaires de France, 1956, in-8°, pp. 316.

— *L'itinéraire de Fénelon: Humanisme et Spiritualité.* Université de Grenoble. Publications de la Faculté des Lettres, 17. — Paris, Presses Univers. de France, 1957, in-8°, pp. 754.

GUERANGER PROSPER, *L'anno liturgico,* IV: *Tempo dopo Pentecoste.* Collana « Ministerium », 6. — Alba, Ed. Paoline, 1957, in-8°, pp. 495, L. 1500.

HOHM AVELLINA, *Il ponte di Dio. Diario di un'ammalata.* — Brescia, Ed. « Acqua viva », 1957, in-16°, L. 350.

LANDUCCI PIER CARLO, *Esiste Dio?* Studio critico-scientifico sul massimo problema del cosmo e dell'uomo. 4ª ed. con 41 figure fuori testo. — Assisi, Ed. Pro Civitate Christiana, 1957, in-8°, pp. 231, L. 800.

LE PUBLICAIN, *Pourquoi je l'aime.* — Blois, Ed. Notre-Dame de la Trinité, 1957, in-8°, pp. 102, Frs. 450.

LEWIS C. S., *Il problema della sofferenza.* — Brescia, Morcelliana, 1957, in-16°, pp. 163, L. 500.

LOGRÒSCINO GIUSEPPE, *Principii metodologici delle scienze filosofiche.* Collana di filosofia teoretica: Il pensiero moderno; terza serie, vol. III. — Padova, CEDAM, 1957, in-8°, pp. 95, L. 1000.

LONERGAN BERNARDUS, S. J., *De constitutione Christi ontologica et psychologica.* Ad usum auditorum. — Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1956, in-8°, pp. 150.

MASSI PACIFICO, *Magistero infallibile del Papa nella teologia di Giovanni da Torquemada.* Collezione « Scrinium theologicum », VIII. — Torino, Marietti, 1957, in-8°, pp. 176 + IV, L. 1300.

MERTENS HERMAN, *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques* (Matt. 11: 25-30; Lc. 10: 21-22). Excerpta ex dissertatione ad lauream. — Gembloux - Roma, Pont. Univ. Greg., 1957, in-8°, pp. 78.

MOLARI CAROLUS, *De Christi ratione essendi et operandi.* Recentioris controversiae thomistica solutio iuxta generaliorem doctrinam de ordine operativo. Coll. « Mysterium », 2, Theologicarum dissertationum series moderatore Antonio Piolanti edita. — Romae, Officium Libri Catholici - Catholic Book Agency, 1957, in-8°, pp. 257.

Monsignor Giuseppe Manzini. — Verona, 1957, in-8°, pp. 87.

MONTSERRAT SANTIAGO, *Interpretación histórica del Quijote.* — Córdoba, Univ. Nacional, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1956, in-8°, pp. 194.

MORANO FRANCISCUS, *Religio Iesu Christi cum compendio.* — Vaticano, Typis Polygl. Vaticanis, 1957, in-8°, pp. 208, L. 1500.

NUÑEZ A. JORGE, *Leopoldo Lugones.* — Córdoba, Univ. Nacional, Facultad de Filosofía y Humanidades, 1956, in-8°, pp. 45.

NYGREN GOTTHARD, *Das prädestinationsproblem in der Theologie Augustins.* Eine systematisch-theologische Studie. Studia theologica Lundensia, 12. — Lund, Ed. CWK Gleerup, 1956, in-8°, pp. 306, DM. 20.

PELLEGRINO UBALDO, *L'ultimo Kant.* Saggio critico sull'*Opus postumum* di Emmanuele Kant. — Milano, Carlo Marzorati, 1957, in-8°, pp. 264, L. 2000.

Per aevum. Primo annuario dell'Istituto Gregorio Mendel di Roma. Anno Accademico 1955-56 (3° dalla fondazione). — Roma, Ed. dell'Istituto G. Mendel, 1957, in-8°, pp. 197.

PIEMONTESE FILIPPO, *Introduzione alla metafisica classica.* — Milano, Ed. Marzorati, 1957, in-8°, pp. 230, L. 750.

RADIUS EMILIO, *La vita di Maria.* 17 tavole fuori testo. — Milano, Garzanti, 1954, in-8°, pp. 280, L. 1600.

RAVASI P. LADISLAUS, C. Pass., *De vocatione religiosa et sacerdotali.* — Roma, Ed. « Fonti vive », 1957, in-8°, pp. 272.

RICCA MARIO BARBERIS, *Consuetudine e diritto.* — Torino, Ed. Giappichelli, 1957, in-8°, pp. 53, L. 500.

— *Restrizione del diritto all'immagine ed eccezioni ad esso.* Estratto da « Il diritto dell'economia », 3 (1957) 5, 1-9.

(*La*) *Rivoluzione ungherese.* Una documentata cronologia degli avvenimenti attraverso le trasmissioni delle stazioni radio ungheresi. — Verona, Mondadori, s. d., in-16°, pp. 328, L. 400.

RONDOT PIERRE, *Les Chrétiens d'Orient.* Coll. « Cahiers de l'Afrique et de l'Asie », XIV. — Paris, Ed. Peyronnet, 1955, in-8°, pp. 333, 8 t. f. t.

ROSSI CARLO, *Fenomeno e contenuto della coscienza* (*Fisica e metafisica*). — Milano, Ed. Marzorati, 1957, in-8°, pp. 127, L. 700.

SAN ILDEFONSO, *Tratado de la perpetua virginidad de Santa Maria.* Introducción, traducción y notas por Vicente Blanco García. — Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1954, in-16°, pp. 178.

SARACENO PASQUALE, *Le operazioni bancarie.* — Milano, Vita e Pensiero, 1957, in-8°, pp. 217, L. 600.

SCHNEIDER FRIEDRICH, *La educación de sí mismo.* Biblioteca Herder: sección de pedagogía, vol. 35. Traducción del alemán por Constantino Ruiz Garrido. — Barcelona, Ed. Herder, 1957, in-8°, pp. 334.

(*Il*) *Simbolo.* Volume XIV: *Il Suo Regno non avrà fine.* — Assisi, Pro Civitate Christiana, 1957, in-4°, pp. 176, L. 600.

STACUL PAOLO, *Il cardinale Pileo da Prata.* Miscellanea della Società Romana di Storia Patria, 19. — Roma, Presso la Società alla Biblioteca Vallicelliana, 1957, in-8°, pp. 440.

Stefano Cavazzoni. — Milano, Leone Cavazzoni, 1955, in-8°, pp. 247, Ed. fuori commercio.

Termine e concetto di costume. Autori vari. A cura del II Convegno - Laboratorio del Centro Internazionale delle Arti e del Costume. — Brescia, Morcelliana, 1957, in-8°, pp. 200.

(Q. S. F.) *Tertulliani ad Scapulam*. Prolegomeni, testo critico e commento di Antonio Quacquarelli. — Roma, Desclée, 1957, in-8°, pp. 131.

TRESE LEO, *Il sacerdote, pastore del gregge*. — Brescia, Morcelliana, 1957, in-16°, pp. 190, L. 600.

TOLEDANO D. ANDRÉ, *L'Anglicanisme*. Encycl. du cath. au XXème siècle: « Je sais - je crois », 38. — Paris, Ed. Fayard, 1957, in-16°, pp. 137, Frs. 300.

VAN ROO GULIELMO, S. J., *De Sacramentis in genere*. — Roma, Pont. Univ. Greg., 1957, in-8°, pp. XV-374, L. 1800.

Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. XI: *De debito contrahendi peccatum originale in B. V. Maria*, in-8°, pp. XI-512. Vol. XIII: *De relatione Virginis Immaculatae ad Corpus Christi Mysticum*, in-8°, pp. VIII-190. Vol. XIV: *De Immaculata Conceptione apud varias nationes*, in-8°, pp. VIII-544, L. 4200.

WALLENSTEIN ANTON, *La educación del niño y del adolescente*. Indicaciones y consejos para padres, directores espirituales y maestros. Traducción del alemán por Constantino Ruiz Garrido. — Barcelona, Ed. Herder, 1957, in-8°, pp. 414.

ZAVALLONI ROBERTO, O. F. M., *La psicologia clinica nello studio del ragazzo*. — Milano, Vita e Pensiero, 1957, in-8°, pp. IX-475, L. 1500.

novità

D. EUGENIO VALENTINI

Il sistema preventivo nella vita di Mamma Margherita

L. 300 TORINO, SEI, 1957, pp. 146

D. ALBERTO CAVIGLIA

S. Domenico Savio nel ricordo dei contemporanei

L. 400 TORINO, LDC, 1957, pp. 182

LE RIVISTE S.E.I. 1958

CORSO REGINA MARGHERITA 178
TORINO (712) - C. C. P. n. 2/171

Scolastica

GYMNASIUM *Anno XXXIII*

Direzione: Piazza M. Ausiliatrice, 9 - Torino (712)

	ITALIA		ESTERO	
	Annuo	Fascicolo	Annuo	Fascicolo
QUINDICINALE. - Indispensabile agli Insegnanti di materie letterarie nelle Scuole pubbliche e private e agli autodidatti	1000	70	1200	80
Arretrati	1000	70	1400	80

Di cultura superiore

CONVIVIUM *Anno XXVI*

Direzione: Via Belmeloro, 3 - Bologna

BIMESTRALE. - Per coloro che si interessano di letteratura, di storia, di scienza	2400	600	3600	850
Arretrati	2400	600	3600	850

GIORNALE DI METAFISICA

Direzione: Università di Genova *Anno XIII*

BIMESTRALE. - Per chi si occupa di problemi ed esigenze della filosofia contemporanea cercandone la soluzione dentro la speculazione cristiano-cattolica	2000	500	2800	700
Arretrati	2000	500	2800	700

ABBONAMENTI CUMULATIVI:

Giornale di Metafisica e Umanitas	complessive L.	4500	—	—	—
Giornale di Metafisica e Città di Vita	» »	2700	—	—	—
Giornale di Metafisica e Il Ragguaglio Librario	» »	2900	—	—	—
Giornale di Metafisica e Rivista Rosminiana	» »	2975	—	—	—

ORIENTAMENTI PEDAGOGICI

Direzione: P. Conti Rebaudengo, 22 - Torino (815) *Anno V*

BIMESTRALE. - Per coloro che si occupano dei problemi pedagogici e psicologici	1800	500	2500	700
Arretrati	1800	500	2500	700

SALESIANUM *Anno XX*

Direzione: Via Caboto, 27 - Torino (417)

TRIMESTRALE. - Rivista di Teologia, Pedagogia, Filosofia e Diritto canonico	1000	300	2000	600
Arretrati	1000	300	2000	600

STUDI FRANCESI *Anno II*

diretti da FRANCO SIMONE dell'Università di Torino. Esce in fascicoli quadrimestrali di circa pagg. 180	2000	800	2600	1000
Fascicoli arretrati Anno I (1957) n. 2 e 3	1300	800	1700	1000

ABBONAMENTI CUMULATIVI

Annuali a 2 riviste sconto del 5 %
Annuali a 3 » » » 10 %
Annuali a 4 » » » 15 %
Annuali a 5 » » » 20 %
Annuali a 6 » » » 25 %

Gli abbonamenti possono avere inizio in qualsiasi epoca dell'anno.
Si inviano sempre gli arretrati.
A richiesta copie-saggio gratis.

La qualità di abbonato anche ad una sola delle suddette riviste dà diritto allo sconto del 10%, porto ed imballo gratuiti, su qualunque acquisto di libri di edizione SEI